

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

NATÁLIA SANTOS LIMA BUENOS AIRES

SOBRE A SINTOMATOLOGIA: A FILOSOFIA COMO DIAGNOSE EM
NIETZSCHE

CURITIBA
2018

NATÁLIA SANTOS LIMA BUENOS AIRES

SOBRE A SINTOMATOLOGIA: A FILOSOFIA COMO DIAGNOSE EM
NIETZSCHE

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre do programa de Pós-Graduação em Filosofia do setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. Antonio Edmilson Paschoal.

CURITIBA
2018

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO SISTEMA DE
BIBLIOTECAS/UFPR- BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS
COM OS DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR
Bibliotecário: Guilherme Luiz Cintra Neves – CRB9/1572

B928s Buenos Aires, Natália Santos Lima
 Sobre a sintomatologia: a filosofia como diagnose em Nietzsche / Natália
 Santos Lima Buenos Aires. – Curitiba, 2018.
 123 f. : il. color. ; 30 cm.

Dissertação - Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2018.

Orientador: Antonio Edmilson Paschoal .
Bibliografia: p. 120-123.

1. Nietzsche, Friedrich Wilhelm – 1844-1900. 2. Diagnóstico. 3. Saúde. 4.
Doença. 5. Semiologia (Medicina). I. Universidade Federal do Paraná.
II. Paschoal, Antonio Edmilson. III. Título.

CDD: 121.68

ATA Nº 217/2000/2018 DA SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO PARA A OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE EM FILOSOFIA No dia vinte e nove de agosto de dois mil e dezoito às 14:00 horas, na sala 603, no Programa de Pós-Graduação em Filosofia - UFPR do Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná, foram instalados os trabalhos de arguição da Mestranda **NATÁLIA SANTOS LIMA BUENOS AIRES** para a Defesa Pública de sua Dissertação de Mestrado intitulada: **SOBRE A SINTOMATOLOGIA: A FILOSOFIA COMO DIAGNOSE EM NIETZSCHE**. A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná, foi constituída pelos seguintes Membros: Prof. Dr. ANTONIO EDMILSON PASCHOAL (UFPR), Prof. Dr. JELSON ROBERTO DE OLIVEIRA (PUC/PR) e Prof. Dr. LEANDRO NEVES CARDIM (UFPR). Dando início à sessão, a presidência passou a palavra a(o) discente para que a mesma expusesse seu trabalho aos presentes. Em seguida, a presidência passou a palavra a cada um dos Examinadores, para suas respectivas arguições. A aluna respondeu a cada um dos arguidores. A presidência retomou a palavra para suas considerações finais. A Banca Examinadora, então, e, após a discussão de suas avaliações, decidiu-se pela Aprovação da aluna. A Mestranda foi convidada a ingressar novamente na sala, bem como os demais assistentes, após o que a presidência fez a leitura do Parecer da Banca Examinadora. A aprovação no rito de defesa deverá ser homologada pelo Colegiado do programa, mediante o atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca dentro dos prazos regimentais do programa. A outorga do título de Mestre está condicionada ao atendimento de todos os requisitos e prazos determinados no regimento do Programa de Pós-Graduação. Nada mais havendo a tratar a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, Prof. Dr. ANTONIO EDMILSON PASCHOAL, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos membros da Comissão Examinadora.

Observações: Excelente trabalho com destaque para o caráter inovador da tese defendida.

Curitiba, 29 de Agosto de 2018



Prof. Dr. ANTONIO EDMILSON PASCHOAL (UFPR)
(Presidente da Banca Examinadora)

Prof. Dr. JELSON ROBERTO DE OLIVEIRA (PUC/PR)
Membro examinador externo

Prof. Dr. LEANDRO NEVES CARDIM (UFPR)
Membro examinador interno

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **NATÁLIA SANTOS LIMA BUENOS AIRES**, intitulada: **SOBRE A SINTOMATOLOGIA: A FILOSOFIA COMO DIAGNOSE EM NIETZSCHE.**, após terem inquirido a aluna e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa. A outorga do título de Mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de PósGraduação. Curitiba, 29 de Agosto de 2018.


ANTONIO EDMILSON PASCHOAL (UFPR)
(Presidente da Banca Examinadora)


JELSON ROBERTO DE OLIVEIRA (PUC/PR)
Membro examinador externo


LEANDRO NEVES CARDIM (UFPR)
Membro examinador interno



Agradeço ao professor Antonio Edmilson Paschoal, pela orientação, pela sua disposição e dedicação, que são, para mim, um exemplo.

Aos integrantes do grupo pelas trocas de conhecimentos e pelos momentos agradáveis nos encontros do NEN – Núcleo de Estudos Nietzscheanos da UFPR.

Aos meus pais, Lucilene e Argemiro, por aceitarem minha escolha de vida, a filosofia.

Aos meus amigos que me acompanham há longos anos, mesmo que à distância: Jessica Tenório, Mateus Siqueira, Mayra Fagundes.

À Ítalo Ishikawa, Hailton Guiomarino e Danilo Viana pelas conversas e ajudas prestadas.

Agradeço profundamente ao meu namorado, e companheiro intelectual: Gilmar de Moura Ferraz Filho.

À CAPES, pelo fomento financeiro.

Eu espero ainda que um *médico* filosófico, no sentido excepcional do termo – alguém que persiga o problema da saúde geral de um povo, uma época, de uma raça, da humanidade –, tenha futuramente a coragem de levar ao cúmulo a minha suspeita e de arriscar a seguinte afirmação: em todo o filosofar, até o momento, a questão não foi absolutamente a “verdade”, mas algo diferente, como saúde, futuro, poder, crescimento, vida...

Friedrich Nietzsche.

RESUMO

A presente dissertação tem por escopo comprovar a relevância filosófica da medicina no pensamento de Nietzsche e mostrar como podemos compreender que a sua filosofia culmina na atividade do diagnóstico. Propomos, com isso, que a sintomatologia abordada por Nietzsche, similar à médica, ou seja, como o estudo dos signos e sintomas que conduz a um diagnóstico, constitui papel central para o diagnóstico fisiopsicológico da cultura. Nesse sentido, não só o corpo individual passa por o crivo do diagnóstico, mas as expressões da cultura como a moral, a arte, a religião, e inclusive a própria filosofia. Esta última, possui a idiossincrasia de remeter a um duplo diagnóstico, enquanto ela é posta na condição de paciente, cabe ao filósofo, ao mesmo tempo, ser o *médico* da cultura. Toda essa conjuntura conceitual, é apresentada neste trabalho, como forma de compreender o pensamento nietzschiano pelo viés de uma filosofia médica. Para a realização da nossa proposta, a dissertação se divide em três capítulos que juntos formam os requisitos para o formato do diagnóstico. O primeiro capítulo perscruta os termos que o filósofo lança mão, tanto da medicina, como da linguística, formando nesse ínterim um conjunto de termos de mesmo campo semântico, qual seja, o sentido de sintoma. O segundo capítulo aborda os métodos utilizados por Nietzsche para realizar a sintomatologia, a genealogia e a fisiologia. O terceiro capítulo é dedicado aos sentidos de saúde e doença, as suas nuances, e a relação do filósofo com a literatura médica da sua época. A pesquisa tem como foco principal os escritos de Nietzsche a partir de 1886 a 1888, como *Além de bem e mal*, *A gaia ciência*, *Genealogia da Moral*, *Crepúsculo dos ídolos*, *Ecce Homo*, e *O anticristo*.

PALAVRAS-CHAVE: Nietzsche. Diagnóstico. Saúde-doença. Sintomatologia. Medicina.

ABSTRACT

The present dissertation aims to prove the philosophical relevance of medicine in Nietzsche's thought and to show how we can understand that his philosophy culminates in the activity of diagnosis. We propose, therefore, that Nietzsche's symptomatology, similar to the medical one, that is, as the study of signs and symptoms that leads to a diagnosis, is central to the physiopsychological diagnosis of the culture. In this sense, not only the individual body is sieved by diagnosis passes through the sieve of diagnosis, but the expressions of culture as morality, art, religion, and even philosophy itself. The latter has the idiosyncrasy of referring to a double diagnosis, while it is put into the condition of patient, it is for the philosopher, at the same time, to be the physician of the culture. All this conceptual conjuncture is presented in this dissertation as a way of understanding the nietzschean thought by the bias of a medical philosophy. For the accomplishment of our proposal, the dissertation is divided in three chapters that together form the requirements for the format of the diagnosis. The first chapter examines the terms that the philosopher uses, both from medicine and from linguistics, forming in the meantime a set of terms of the same semantic field, that is, the meaning of symptom. The second chapter addresses the methods used by Nietzsche to perform symptomatology, genealogy and physiology. The third chapter is devoted to the meanings of health and illness, their nuances, and the relation of the philosopher to the medical literature of his time. The research focuses mainly on Nietzsche's writings from 1886 to 1888, as *Beyond Good and Evil*, *The Gay Science*, *Genealogy of Morals*, *Twilight of the Idols*, *Ecce Homo*, and *The Antichrist*.

KEY-WORDS: Nietzsche. Diagnosis. Health-Illness. Symptomatology. Medicine.

RÉSUMÉ

Le présent mémoire a pour but de prouver la pertinence philosophique de la médecine dans la pensée de Nietzsche et de montrer comment nous pouvons comprendre que sa philosophie aboutit à l'activité du diagnostic. Nous proposons donc que la symptomatologie de Nietzsche, similaire à celle médicale, c'est-à-dire comme l'étude des signes et des symptômes conduisant à un diagnostic, soit au centre du diagnostic physiopsychologique de la culture. En ce sens, non seulement le corps individuel passe par le crible du diagnostic, mais les expressions de la culture comme moralité, art, religion et même la philosophie elle-même. Cette dernière a l'idiosyncrasie de se référer à un double diagnostic, alors qu'il est mis dans la condition de patient, d'autre part c'est le philosophe d'être le médecin de la culture. Toute cette conjoncture conceptuelle est présentée dans ce mémoire comme un moyen de comprendre la pensée nietzschéenne par le biais d'une philosophie médicale. Pour l'accomplissement de notre proposition, la mémoire est divisée en trois chapitres qui forment ensemble les exigences pour le format du diagnostic. Le premier chapitre examine les termes utilisés par le philosophe, à la fois en médecine et en linguistique, formant entre-temps un ensemble de termes du même champ sémantique, à savoir le sens du symptôme. Le deuxième chapitre traite des méthodes utilisées par Nietzsche pour effectuer la symptomatologie, la généalogie et la physiologie. Le troisième chapitre est consacré aux sens de la santé et de la maladie, ses nuances, et la relation du philosophe avec la littérature médicale de son temps. La recherche se concentre principalement sur les écrits de Nietzsche de 1886 à 1888, comme *Par delà le bien et le mal*, *Le gai savoir*, *La généalogie de la morale*, *Crépuscule des idoles*, *Ecce Homo*, et *l'Antéchrist*.

MOT-CLÉ: Nietzsche. Diagnostic. Santé-Maladie. Symptomatologie. Médecine.

LISTA DE SIGLAS

As citações contidas na presente dissertação seguem a convenção proposta pelos Cadernos Nietzsche.

Siglas dos textos publicados por Nietzsche:

Textos editados pelo próprio Nietzsche:

GT/NT - *Die Geburt der Tragödie* (O nascimento da tragédia)

DS/Co. Ext. I - *Unzeitgemässe Betrachtungen. Erstes Stück: David Strauss: Der Bekenner und der Schriftsteller* (Considerações extemporâneas I: David Strauss, o confessor e o escritor)

HL/Co. Ext. II - *Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (Considerações extemporâneas II: Da utilidade e desvantagem da história para a vida)

SE/Co. Ext. III - *Unzeitgemässe Betrachtungen. Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher* (Considerações extemporâneas III: Schopenhauer como educador)

WB/Co. Ext. IV - *Unzeitgemässe Betrachtungen. Viertes Stück: Richard Wagner in Bayreuth* (Considerações extemporâneas IV: Richard Wagner em Bayreuth)

MA I/HH I - *Menschliches allzumenschliches* (vol. 1) (Humano, demasiado humano (vol. 1))

MA II/HH II - *Menschliches allzumenschliches* (vol. 2) (Humano, demasiado humano (vol. 2))

VM/OS - *Menschliches allzumenschliches* (vol. 2): *Vermischte Meinungen und Sprüche* (Humano, demasiado humano (vol. 2): Miscelânea de opiniões e sentenças)

WS/AS - *Menschliches Allzumenschliches* (vol. 2): *Der Wanderer und sein Schatten* (Humano, demasiado humano (vol. 2): O andarilho e sua sombra)

M/A - *Morgenröte* (Aurora)

IM/IM - *Idyllen aus Messina* (Idílios de Messina)

FW/GC - *Die fröhliche Wissenschaft* (A gaia Ciência)

Za/ZA - *Also sprach Zarathustra* (Assim falava Zaratustra)

JGB/BM - *Jenseits von Gut und Böse* (Para além de bem e mal)

GM/GM - *Zur Genealogie der Moral* (Genealogia da Moral)

WA/CW - *Der Fall Wagner* (O caso Wagner)

GD/CI - *Götzen-Dämmerung* (Crepúsculo dos Ídolos)

NW/NW – *Nietzsche contra Wagner*

Textos preparados por Nietzsche para edição:

AC/AC - *Der Antichrist* (O anticristo)

EH/EH - *Ecce homo*

DD/DD - *Dionysos-Dithyramben* (Ditirambos de Dioniso)

Siglas dos escritos inéditos inacabados:

GMD/DM - *Das griechische Musikdrama* (O drama musical grego)

ST/ST - *Socrates und die Tragödie* (Sócrates e a Tragédia)

DW/VD - *Die dionysische Weltanschauung* (A visão dionisiaca do mundo)

GG/NP - *Die Geburt des tragischen Gedankens* (O nascimento do pensamento trágico)

BA/EE - *Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten* (Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino)

CV/CP - *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern* (Cinco prefácios a cinco livros não escritos)

PHG/FT - *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* (A filosofia na época trágica dos gregos)

WL/VM - *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn* (Sobre verdade e mentira no sentido extramoral)

Sigla dos fragmentos póstumos:

Nachlass/FP

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1. O QUE SIGNIFICA “SINTOMA” EM NIETZSCHE	17
1.1 RELAÇÃO ENTRE SEMIÓTICA E MEDICINA	17
1.2 “SYMPTOM”, “ZEICHEN”, “ZEICHENSPRACHE” E “SEMIOTIK”	21
2. OS INSTRUMENTOS NECESSÁRIOS PARA REALIZAR O DIAGNÓSTICO	34
2.1 A IMPORTÂNCIA DO MÉTODO EM NIETZSCHE	34
2.2 GENEALOGIA	43
2.3 FISIOLOGIA: “ <i>AM LEITFADEN DES LEIBES</i> ”	54
3. DIAGNÓSTICO A PARTIR DOS CONCEITOS DE SAÚDE E DOENÇA: NUANCES	60
3.1 GRANDE SAÚDE	70
3.2 DOENÇA	77
3.2.1 MÁ CONSCIÊNCIA	80
3.2.2 RESENTIMENTO	84
3.2.3 <i>DÉCADENCE</i>	91
CONSIDERAÇÕES FINAIS	116
REFERÊNCIAS	120

INTRODUÇÃO

Na filosofia de Nietzsche um dos aspectos mais marcantes é o seu uso de termos oriundos do campo da medicina como “sintoma”, “saúde-doença” e “fisiologia”. Alguns desses termos aparecem sob a pena do filósofo desde seus textos iniciais tomando uma maior relevância nos escritos a partir de 1886. Para Nietzsche, os diversos tipos de moral, política, religião, arte e a própria filosofia não podem ser entendidos senão a partir de uma problemática maior, que é o campo dos valores. Esses mesmos valores, no seu entender, são expressões da vida, que podem indicar signos de saúde e doença, ou seja, sintomas de estados fisiológicos. Assim, os valores morais, na sua perspectiva, emergem de determinadas necessidades fisiológicas (*physiologischer Bedürfnisse*). Nesse sentido, a tarefa do filósofo seria a de diagnosticar o que os juízos de valor, bem como os conceitos implicam fisiologicamente.

É nesse sentido que, ao indicar que a tarefa do filósofo é ser médico da civilização “*Der Philosoph als Arzt der Cultur*”¹ (o filósofo como médico da civilização), Nietzsche contrapõe-se à postura de determinada tradição filosófica ao estabelecer uma forma de pensamento que opera através da identificação de sintomas e o seu consequente diagnóstico. Ou seja, o autor de *Aurora*, se vale de um critério de avaliação que parte do corpo, e suas expressões que são signos de saúde e doença. Dessa forma, a filosofia nietzschiana procura estabelecer, segundo suas próprias palavras, “a relação entre filosofia, fisiologia e medicina, originalmente tão seca e desconfiada, num intercâmbio dos mais amistosos e frutíferos” (GM/GM I, §17).

Embora tais conceitos constituam uma importância significativa na construção do próprio pensamento filosófico de Nietzsche, não encontramos uma literatura satisfatória sobre o tema em questão. Podemos apontar pelo menos quatro grupos sobre o tratamento dos conceitos de saúde e doença: a) entende que tais conceitos operam como metáforas; b) aborda como conceitos subsidiários na obra de Nietzsche; c) entende que saúde e doença se restringe a seara existencial do filósofo; d) propõe uma “unidade fundamentalmente médica”. Tendo isso em vista, pode-se observar também, além dessa classificação, a abordagem dos conceitos de saúde e doença que foram tratados tanto por estudiosos da obra de Nietzsche, como também, o ponto de vista desses conceitos por filósofos contemporâneos. No cenário atual

¹ FP-1872-73, 23 [15].

podemos observar poucos trabalhos dedicados ao tema². A título de exemplo temos o trabalho de France Farago³, no qual os conceitos de saúde e doença, na sua abordagem, ficam restritos a vivência de Nietzsche, pois o trabalho da autora tem o caráter bibliográfico, de modo tal que escapa uma problematização filosófica de tais conceitos; o trabalho de Pierre Montebello⁴, onde o autor aborda a questão da doença no pensamento de Nietzsche. Na sua perspectiva, no próprio corpo doente do filósofo seriam incorporadas diversas perspectivas históricas e, com isso, ele reviveria e teria a possibilidade de determinar os signos de saúde e de doença; e, com Laurent Cherlonneix⁵, encontramos uma abordagem que aponta para uma unidade médica nos escritos de Nietzsche, de modo que o autor demonstra como tais conceitos estão presentes desde os primeiros escritos do filósofo até a sua fase final. Seguindo mais ou menos sua linha de raciocínio, podemos apontar o trabalho de Ariane Bilheran⁶, que propõe a relação dos conceitos de Nietzsche com a psicanálise, além de trazer aspectos já abordados por Cherlonneix. Nosso trabalho se insere nessa linha argumentativa de que podemos ver nos escritos de Nietzsche uma determinada “unidade” médica. Isso quer dizer que entendemos que há essa unidade, mas trazemos para o centro do trabalho elementos que pensamos não terem sido suficientemente trabalhados pela *Nietzsche-Forschung*. Como, por exemplo, aliado aos conceitos de saúde e doença trazemos o questionamento sobre a relevância filosófica do diagnóstico nos escritos do filósofo.

Podemos apontar também autores que abordam a temática, porém, com objetivos específicos que não se restringem a abordagem de saúde e doença. A título de exemplificação podemos citar: Oswaldo Giacóia, que ressalta como, em Nietzsche, filosofia e fisiologia são indissociáveis, tendo em vista as próprias vivências do filósofo alemão que lhe propiciaram perspectivas e modos de ver diferenciados a partir das variações de estados saudáveis e doentios. Um dos capítulos do seu livro *O humano como memória e como promessa* aborda a seguinte questão “O que ocorre com o pensamento quando adoece o pensador?”⁷. Podemos

² Como também atesta a autora Marta Faustino, no entanto, com a idiossincrasia de apontar para a pouca abordagem do conceito “grande saúde” no texto: *Auf der Suche nach der „großen Gesundheit“*. *Französische Neuerscheinungen zum Thema Gesundheit und Krankheit im Denken Nietzsches*.

³ FARAGO, France. *Nietzsche, Vie et Maladie*. Paris: Houdiard, 2009.

⁴ MONTEBELLO, Pierre. *Vie et Maladie chez Nietzsche*. Paris: Ellipses, 2001.

⁵ CHELONNEIX, Laurent. *Nietzsche: Santé et Maladie, l'Art*. Paris: L'Harmattan, 2002; *Philosophie médicale de Nietzsche: la connaissance, la nature*. Paris: L'Harmattan, 2002.

⁶ BRILHERAN, Ariane, *La Maladie, Critère des Valeurs chez Nietzsche. Prémices d'une Psychanalyse des Affects*. Paris: L'Harmattan, 2005.

⁷ GIACÓIA, 2013, p. 179.

apontar escritos de Antonio Paschoal⁸, donde o tratamento dos conceitos de ressentimento e má-consciência, que aqui abordamos como formas de doença. Leon Kossovitch⁹, Mauro Araújo de Sousa¹⁰, Daniel Pereira Andrade¹¹ são alguns autores que abordaram o tema da saúde e doença em tópicos específicos. Há autores que abordam a relação entre saúde e doença em Nietzsche como metáforas, a exemplo de Patrick Wotling¹². Para o intérprete, “Ao falar de corpo, saúde, sintomas, sistema nervoso, aparelho digestivo, Nietzsche utiliza termos das ciências médicas para sua linguagem, contudo sem aceitar o conteúdo epistemológico de suas análises”¹³. Verificamos também a existência de trabalhos que dão um enfoque ao problema de saúde e doença, no entanto, direcionando-o para outros objetivos, como se observa em Adriana Belmonte Moreira¹⁴, Modeste Asseko¹⁵ e Marta Sofia Ferreira Faustino¹⁶. A tese de Marta Faustino investiga “a relação ambivalente de Nietzsche com a ideia de terapia enquanto tal, tal como decorrente das suas concepções de ‘saúde’, de ‘doença’

⁸ PASCHOAL, Antonio Edmilson. *Nietzsche e o ressentimento*. São Paulo: Humanitas, 2014; *Má consciência e ressentimento: doença e promessa de futuro para o homem na filosofia de Nietzsche*. In PEREZ, Daniel Omar (org.). *Filósofos e terapeutas: em torno da questão da cura*. São Paulo: Escuta, 2007; PASCHOAL, Antonio Edmilson. *Da polissemia dos conceitos “ressentimento” e “má consciência”*. In Rev. Filos., Aurora, Curitiba, v. 23, n. 32, p. 201-221, jan./jun. 2011; PASCHOAL, Antonio Edmilson. *Entre a décadence e a rangordnung: anotações sobre a crítica de Nietzsche à modernidade*. CADERNOS DE FILOSOFIA ALEMÃ | nº 21, p. 11-30.

⁹ A exemplo, no livro *Signos e poderes em Nietzsche* não há nenhum capítulo ou tópico que aborde esse tema, mas o autor menciona algumas vezes o par saúde/doença em Nietzsche, como se pode observar nas páginas 94-107.

¹⁰ No livro, *Nietzsche Asceta*, o autor se debruça de maneira concisa em alguns tópicos sobre saúde e doença, mas não coloca este tema no centro de discussão.

¹¹ No livro *Nietzsche: a experiência de si como transgressão (loucura e normalidade)*, o autor aborda os conceitos de saúde e doença, apontando para a vivência de Nietzsche, porém, a partir de uma leitura foucaultiana, o que acabou levando o autor a desenvolver uma pesquisa pouco aprofundada em se tratando de um estudo mais direcionado para a filosofia de Nietzsche.

¹² No livro, *Nietzsche e o problema da civilização*, o autor aborda vários conceitos de Nietzsche, inclusive, o corpo, a relação entre saúde e doença como metáforas, restringindo-se ao aspecto linguístico do problema. Encontram-se nas páginas 149-226 apontamentos sobre o que ele entende por “metáfora médica” em Nietzsche.

¹³ WOTLING, Patrick. *Nietzsche e o problema da civilização*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2013. p. 121.

¹⁴ Dissertação de mestrado intitulada *Corpo, saúde e medicina a partir da filosofia de Nietzsche*. A autora aborda a relação entre estes elementos refletindo, a partir disso, sobre as atuais práticas médicas. Embora traga à baila a discussão sobre saúde e doença, tem como objetivo algo diverso do pretendido na presente pesquisa.

¹⁵ Em sua tese intitulada *La philosophie comme symptomatologie chez Nietzsche*, o autor desenvolve pontos importantes para a problemática, sendo de grande relevância, embora não tenha o mesmo enfoque pretendido na presente pesquisa.

¹⁶ Tese de doutorado intitulada *Nietzsche e a grande saúde: para uma terapia da terapia*. A autora faz uma análise do pensamento “médico-filosófico” de Nietzsche, entendendo a sua filosofia como uma espécie de terapia da tradição iniciada por Sócrates. No entanto, a “terapia” de Nietzsche acabaria por promover a sua auto-supressão. Apesar de ser de grande importância para o desenvolvimento da pesquisa, pretendemos percorrer por outro viés que não aponta diretamente para a filosofia de Nietzsche como uma terapia.

e, em particular de ‘grande saúde’”¹⁷. Além dos autores citados, podemos observar o tratamento do tema “saúde e doença”, feito por filósofos contemporâneos, como Gilles Deleuze¹⁸ e Roberto Esposito¹⁹.

Compreendemos que a relação de Nietzsche com a medicina não é meramente a incorporação dos seus conceitos, muito menos uma utilização simplesmente metafórica, mas um pensar a partir “de” e “com” a medicina.

O presente trabalho toma por tarefa apontar a possibilidade de se tomar o tema da sintomatologia como objeto central na filosofia de Nietzsche. Por sintomatologia entendemos a análise de signos e sintomas que geram um diagnóstico, de modo que tal possibilidade interpretativa nos é autorizada por Nietzsche não só pelo uso recorrente do vocabulário médico, mas também pela figura do “filósofo médico” que interpreta os signos e sintomas da moral. Nesse ínterim, a questão que visaremos sanar é: qual a importância filosófica do diagnóstico no pensamento de Nietzsche?

Por trabalharmos a relação do autor de *Genealogia da Moral* com a medicina, o que inclui a sua relação de proximidade ou de afastamento de teorias médicas da sua época, bem como a apropriação de uma “lógica” médica, pretendemos inserir Nietzsche no contexto de uma filosofia médica.

Sustentamos essa possibilidade na medida em que Nietzsche incorpora elementos constitutivos do campo médico, dando-lhes uma visada ética e procedimental na sua filosofia. Assim o diagnóstico, que na medicina é constituído pelo jogo dinâmico entre realidade, taxonomia e técnica, em Nietzsche adquire uma importância filosófica, ao ponto de constituir a principal tarefa imbuída ao filósofo, de acordo com o seu pensamento.

Para levar a cabo nossa hipótese de que a sintomatologia em Nietzsche ocupa lugar de centralidade no seu pensamento – o que implica que esse tema não se restringe a seara existencial – nos propomos a abordar como sua relação com a medicina corresponde a uma metodologia da sua filosofia.

¹⁷ FAUSTINO, Marta. *Nietzsche e a Grande Saúde: para uma Terapia da Terapia*. Lisboa: 2013. p. 15

¹⁸ É possível observar a considerável relevância que o filósofo francês dedica ao tema de saúde e doença em Nietzsche. Tal preocupação se torna evidente em várias passagens, nas quais desenvolve este problema, estando presentes em livros como *Nietzsche e a filosofia*; *Crítica e Clínica*; *Lógica do sentido*; *Nietzsche*.

¹⁹ Para Esposito, o que Nietzsche entende por saúde e doença é de fundamental importância para o desenvolvimento da sua filosofia. Pode-se observar este argumento em livros como *Bios*; *Comunidad*, *inmunidad y biopolítica* e *Immunitas*.

Nesse sentido, o presente trabalho se divide em três capítulos que tem como fio condutor o que constitui um diagnóstico e como ele acontece na filosofia de Nietzsche. O primeiro capítulo abordará o sentido de sintoma em Nietzsche a partir da análise dos termos “sintoma”, “semiótica”, “signo” e “linguagem de signos”. Nesse capítulo mostraremos como termos caros a linguística como semiótica/semiologia, signo e linguagem de signos se relacionam com a semiologia médica, viabilizando a compreensão de que se tratam de termos correlatos.

O segundo capítulo versará sobre os instrumentos necessários para o diagnóstico: a genealogia e a fisiologia. Pois, se compreendemos que o papel de “diagnosticar” ocupa um lugar central na obra de Nietzsche, nos apoiaremos primeiramente no processo de desmistificação da moral, o que engloba segmentos como política, religião, as ciências e a própria filosofia. Esse processo se dá pela utilização de instrumentos que operam segundo “o fio condutor do corpo”. Para o filósofo, quase nada sabemos sobre o corpo, embora o entendamos como o mais conhecido, justamente pelo hábito de acharmos que o mais “próximo”, o mais habitual é também o mais apreensível. No entanto, o corpo é abordado por Nietzsche como mais complexo do que comumente supõe as filosofias metafísicas: “o corpo é um pensamento mais espantoso do que a velha ‘alma’”²⁰. Tendo isso em vista, o método genealógico parte do corpo e das suas vicissitudes, postura diferente da que o filósofo chama por “genealogia azul” referida aos psicólogos ingleses. Uma “genealogia cinza”, além de remeter ao trabalho de investigação documental, vê no corpo as inscrições dos acontecimentos, de modo a ser possível identificar os sintomas que são expressos pela moral. No mesmo trilhar, pela fisiologia é possível investigar os sintomas nos corpos orgânicos ou inorgânicos como as produções humanas, signos de aumento da vontade do poder ou da sua diminuição, de modo que tais constatações remetem igualmente a signos de saúde ou doença.

O terceiro capítulo abordará os conceitos de saúde e doença partindo primeiramente de uma breve abordagem histórica, ou seja, dos significados que esses termos adquiriam do século XVII ao século XIX. Após essa análise que nos permitirá compreender a quais teorias Nietzsche se filia ou não, perscrutaremos as nuances de significados que esses conceitos tomam nos escritos do filósofo alemão.

A economia argumentativa e a escrita aforismática de Nietzsche lançam mão de conceitos que demandam uma interpretação minuciosa de seus leitores. Em vista disso, faz-se

²⁰ “der Leib ist ein erstaunlicherer Gedanke als die alte „Seele“.” (NF-1885, 36 [35]).

necessário uma metodologia que possibilite interpretar os escritos do filósofo alemão, levando em consideração as nuances e a fluidez de sentido que os conceitos possuem em sua obra. Utilizamos, como uma espécie de fio condutor, mas sem nos restringirmos a elas, metodologias consagradas por grandes estudiosos da filosofia nietzschiana: o método filológico de Mazzino Montinari e a leitura contextual proposta por Werner Stegmaier.

O primeiro indica que a base filológica e histórica corresponde a um pressuposto indispensável para a leitura de Nietzsche. Para Montinari se não houver um cuidado filológico para com os textos de Nietzsche, essa leitura estaria fadada ao fracasso. O estudo rigoroso do texto e a sua interpretação fazem parte da própria exigência do filósofo alemão, o qual esperava dos seus leitores qualidades como calma e “ler sem pressa” e um leitor que não fizesse “tabelamentos” na sua filosofia²¹. Outrossim, é preciso uma filologia que leve em consideração a própria atividade interpretativa do leitor, sobretudo, no que diz respeito aos aforismos de Nietzsche, pois se espera do leitor “‘muito mais’ do que ‘decifrar’ o texto, caberá ao leitor ‘interpretá-lo’”²². Assim, Montinari não propõe uma filologia que visa encontrar uma “verdade” única nos textos do filósofo, mas que funcione como uma base para o leitor não promover deformações e equívocos na interpretação texto.

Aliado à filologia, seria necessário também levar em conta o aspecto histórico que possibilita interpretar de maneira profunda os conceitos já que “inserir Nietzsche historicamente, colocá-lo em confronto com o seu tempo, identificar os interlocutores que lhe eram contemporâneos, reconstruir sua biblioteca ideal, não significa sacrificar a necessária interpretação filosófica”²³. Para Montinari, os fragmentos póstumos devem ser lidos à luz da obra publicada, no sentido de nem substituí-la e nem de corroborar ideias que não estão presentes em textos publicados ou preparados para publicação.

A leitura contextual de Stegmaier faz parte da tradição filológica-histórica de Montinari, porém inova em vários aspectos como método de interpretação. O autor, ao apontar para a complexidade da escrita filosófica de Nietzsche, “a dissertação, o ensaio, a sentença, a obra em aforismos, a poesia épico-dramática, a poesia lírica, o escrito polêmico, o

²¹ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013. p. 31.

²² PASCHOAL, A. E. *A arte de ler nuances*. In: *Nietzsche e a interpretação*. São Paulo: Humanitas, 2012. p. 73

²³ CHAVES, 1997, p. 68.

apontamento póstumo”²⁴, põe em relevo o cuidado para não se fazer um sistema/doutrina do pensamento de Nietzsche, retirando-o da temporalidade da qual está inserido. Assim, os conceitos na obra do filósofo alemão não corresponderiam a totalidades fechadas e estáticas, pois são fluidos. Uma análise tradicional não seria suficiente para perceber essas nuances de significados, pois acabaria por criar uma unidade sistemática do pensamento do filósofo. Segundo o autor, “a unidade sistemática a partir da multiplicidade da obra de Nietzsche é obtida só quando nos abstraímos precisamente de uma tal multiplicidade de textos.”²⁵ O método contextual lida, portanto, com contextos, nos quais as proposições devem ser entendidas e seus propósitos devem ser auscultados de forma a buscar os significados ocultos que surgem em determinados contextos. Assim, esse método propicia acompanhar o desenvolvimento dos conceitos no pensamento do filósofo a partir de uma leitura que leva ao máximo a análise das mudanças de perspectivas nos textos.

Tanto a leitura filológico-histórica de Montinari como a leitura contextual de Stegmaier nos auxiliaram a fazer uma interpretação dos textos de Nietzsche a partir da fluidez de sentido dos conceitos, observando a temporalidade e o contexto nos quais se inserem. Visamos com isso, realizar um mapeamento dos principais conceitos de Nietzsche na temática de um “pensar médico”, e analisar o que esses conceitos implicam em determinados contextos, tendo em vista as fontes médicas e os debates caros à época do filósofo alemão. Para isso, não foi pretendido estabelecer um sistema totalizante de interpretação de “saúde”, “doença” e “sintoma”, mas perscrutar o uso desses conceitos levando em consideração as “nuances” da obra de Nietzsche.

²⁴ STEGMAIER, Werner. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*. Rio de Janeiro: Vozes, 2013. p. 295.

²⁵ Ibidem. p. 298.

1 O QUE SIGNIFICA “SINTOMA” EM NIETZSCHE?

Antes de adentrarmos no capítulo que abordará o sentido de “sintoma” em Nietzsche, a partir da utilização do próprio termo “sintoma” e outros como “semiótica” “linguagem de sinais” e “signo”, faz-se necessário uma análise sobre a relação entre semiologia e medicina a fim de que se torne mais claro o porquê de os entendermos como constituintes de uma mesma zona de sentido. Tendo em vista a intensa ligação de Nietzsche com a filologia, tentaremos estabelecer uma possível interpretação do uso desses conceitos pelo filósofo alemão, situando-os numa visada médica.

1.1 RELAÇÃO ENTRE SEMIOLOGIA E MEDICINA

Antes de mais nada, o surgimento do termo “signo”, segundo autores como Umberto Eco e Winfried Nöth, remonta à medicina grega. Assim, signo remeteria à ideia de indício ou sintoma. O médico teria a tarefa de interpretar, ou seja, traduzir os sintomas proferidos pelo paciente, levando em conta também o seu contexto para realizar o diagnóstico.

Umberto Eco, no livro *Semiótica e filosofia da linguagem*, dedica uma sessão, chamada *Signos x palavras*, à questão do surgimento do termo “signo”. De acordo com o autor, tal termo surge no século V, no contexto da medicina grega antiga. Assim, “signo” referia-se ao sentido de “indício” e “sintoma”, já que Hipócrates teria colhido essa palavra pela sua utilização dos médicos que o antecederam. O “pai da medicina” considerava que o sintoma do paciente não deveria ser analisado por si só, haja vista a compreensão chamada “dinâmica” da saúde-doença. Para se chegar ao diagnóstico, seria imprescindível o contexto ao qual o paciente está inserido. Isso quer dizer o ar, a forma que se alimenta, ou melhor, o seu regime. Em outras palavras, o homem, como integrante da natureza, estaria compreendido na ideia de equilíbrio. A doença não remete a algo localizável no corpo, mas, sim, é atestada através de um desequilíbrio dos humores. Nesse sentido, o diagnóstico depende além do sintoma, dos fatores externos: “há um código, mas não é unívoco. O sintoma fornece instruções para a sua avaliação em contextos diferentes. Ele é criado, tornado função sónica, só no momento da inferência lógico-conceitual” (ECO, 1991, p. 33). A utilização do termo “signo” no contexto de Hipócrates, portanto, não abarca o sentido de “palavra”, apenas o de “indício” e “sintoma”. Segundo Eco, só a partir de Aristóteles, *signo* passa a abarcar o sentido linguístico. Porém há que se notar que na *Retórica* aristotélica, as palavras e as letras seriam

signos: “Aristóteles está dizendo que palavras e letras são certamente *provas* e *indícios* de que há afeições na alma (são a prova de que alguém, ao emitir as palavras, tem algo para expressar)” (ECO, 1991, p. 35).

Retomando a relação entre signo e sintoma, o diagnóstico passaria pela interpretação do médico dos sinais, uma vez que são expressos pelo corpo do paciente. Da mesma forma, segundo Nöth:

A semiótica propriamente dita encontra seu ancestral mais antigo na história da medicina, aí entendida como o primeiro estudo diagnóstico dos signos das doenças. O médico grego Galeno de Pérgamo (139-199), por exemplo, referiu-se à diagnóstica como sendo “a parte semiótica” (*semeiotikón méros*) da medicina.

No século XVIII a literatura médica também começou a empregar o termo sem(e)iologia como alternativa de semiótica, às vezes, com algumas variações de sentido. Naquela altura, a semiótica médica foi ampliada para incluir três ramos de investigação: a anamnéstica, estudo da história médica do paciente; a diagnóstica, estudo dos sintomas atuais das doenças; e a prognóstica, que trata das predições e projeções do desenvolvimento futuro das doenças. (...) Na medicina de hoje, o termo semiótica ou foi abandonado ou confinado ao sentido de sintomatologia. O *Novo Dicionário Aurélio* ainda especifica tal sentido como uma das definições possíveis para o verbete semiótica, assim como para semiologia. Dentro da semiótica moderna, porém, estabeleceu-se uma nova semiótica médica que estuda aspectos da medicina, da microbiologia e até da psicanálise, sob o ponto de vista de uma semiótica geral. (NÖTH, Winfried. 2003.p. 19-20).

Podemos perceber que a semiótica ou semiologia encontra suas fontes na medicina antiga. A sintomatologia – entendida como a análise do conjunto de signos – e a semiótica são intrínsecas. Concluir-se-á essa afirmação primeiramente através do sentido postulado por Hipócrates, de que, para se compreender os fenômenos das doenças, ter-se-ia que partir do *logos* (discurso racional), o que exigiria uma compreensão das causas ou consequências ocultas, por meio de uma concatenação teórica. Todo processo semiótico de investigação médica (diagnóstico) parte principalmente da detecção de signos no corpo do paciente. Desse modo, podemos constatar que ao se tratar de semiótica necessariamente se está lidando com sintomas e/ou signos.

Roland Barthes no capítulo *Semiologia e Medicina*, do seu livro *Aventura Semiológica*²⁶, propõe investigar a inequívoca relação entre a semiologia linguística e a semiologia médica, esta última tendo como base o livro *O nascimento da Clínica* de Foucault, trazendo à baila conceitos como “signo”, “sistema”, “significado” e “dupla articulação”. Assim, abordaremos de modo resumido tais conceitos trabalhados por Barthes, tendo como escopo maior o esclarecimento sobre a relação entre ambas as semiologias.

²⁶ Nessa parte inicial do primeiro capítulo, esboço de modo resumido aspectos apresentados por Roland Barthes no capítulo “*Sémiologie et médecine*” do livro “*L’Aventure Sémiologique*”.

Quanto ao termo signo, Barthes tem a cautela de distinguir signo de sintoma, este último, segundo sua perspectiva, corresponde à substância do significante, posto que aparece como uma matéria que não necessariamente implica algo a ser decifrado. Já o signo, como aquilo que por intermédio da linguagem, como o nome dado pelo médico, corresponderá ao semântico, portanto, sua significação é nosográfica. A segunda observação quanto a essa distinção remete ao campo do inteligível. O signo médico implica no domínio do tempo da doença, fato advindo da medicina de Hipócrates, composta da anamnese (investigação do histórico do paciente anterior à doença), o prognóstico (o ato de prever a evolução da doença) e o diagnóstico (processo de análise dos signos e identificação da doença). Nesse aspecto, o autor aponta para uma correspondência com a linguística no que tange aos elementos estruturantes da frase, no que ele chama “intemporalidade sintagmática da frase que depende de sua parte sintática” (BARTHES, 1985, n.p.).

Quanto à noção de sistema, Barthes parte dos elementos linguísticos “paradigmática” e “sintagmática”, relacionando-os com uma possível paradigmática do signo médico e a sintagmática médica. A primeira consiste na oposição dos signos médicos entre si, de tal forma que possibilitasse uma mudança da própria leitura da doença. Já a segunda, a sintagmática, é referida por Barthes como o elemento essencial da semiologia médica, pois opera pela combinação dos signos, fato essencial para a realização do diagnóstico. Como mostra o autor, muito embora possam haver doenças que são diagnosticáveis por meio da identificação de um signo específico que seja característico daquela enfermidade, o regime usual da medicina se dá pelo processo de combinação dos signos para se alcançar o diagnóstico.

Vale ressaltar que, no estado patológico, pode haver uma multiplicação de alguns poucos elementos que variam em graus de intensidade e, a partir disso, desencadeia-se mais um conceito, o de síndrome. Este equivale ao “sintagma estereotipado”, expressões compostas por várias palavras, mas que correspondem ao sentido ou ao valor de uma só, tal como o exemplo que o autor utiliza “*pomme de terre*”. A tradução dessa expressão não corresponde a tradução literal do termo que seria “maçã da terra”, e sim a palavra “batata”. As locuções estereotipadas são instituídas geralmente pela tradição do seu uso em uma determinada língua. Portanto, fica clara a relação, tendo em vista que a síndrome seria a captação dos signos regulares e estáveis que levarão a um diagnóstico específico.

Seguindo sua linha argumentativa, Barthes aborda a noção de “significado”. Na medicina, segundo sua análise, o significado está ligado diretamente a nomeação, pois, após a

combinatória dos sintomas ou signos, o médico vai localizar no quadro nosográfico a doença correspondente. No entanto, existe o processo de reversibilidade que provoca quase que uma relação infinita entre o significado de um signo e esse processo de nomeação que reconduzirá o significado ao significante. O que permite com que esse processo infinito de reversibilidade pare é operacional da cura da doença pela terapêutica médica. A linguística outrossim aponta para a mesma situação, haja vista que o significado de uma palavra sempre implicará em outras palavras, esse processo para quando utilizamos a definição para algum fim prático. Indo além destas situações mais corriqueiras, o autor aponta também para casos limites tanto na semiologia médica como na linguística, quando um signo se remete a ele mesmo, o que na linguística é denominado por “autonomia”.

Um dos problemas apontados pelo autor francês se refere à “dupla-articulação”. Na linguística, isso significa que há unidades significativas mínimas que são os monemas e unidades distintivas mínimas que são os fonemas. Essa dupla articulação, portanto, forma o enunciado linguístico. De modo interrogativo, Barthes perscruta se, no campo médico, existiria esse mesmo fenômeno, e, segundo sua perspectiva, a linguagem médica estaria subordinada a essa mesma lógica, haja vista a possibilidade de alguns signos não significarem por si só e serem combinados em unidades significantes. Dessa forma, diversas doenças podem ser diagnosticadas dependendo de como se combinam os signos, especificamente porque um mesmo signo pode pertencer a várias doenças.

A partir dos elementos apontados, podemos constatar a relação entre a semiologia geral e a semiologia médica. A semiótica geralmente é associada à área linguística, seja em relação a Saussure ou Pierce. No entanto, a origem da semiótica foi desenvolvida pelos gregos, entendida como o estudo dos signos. O signo geralmente correspondia ao sentido médico, ou seja, não havia a correspondência ainda ao sentido linguístico, por exemplo, como se observa nos escritos de Hipócrates.

A medicina não podia mais ser pura empiria, uma vaga observação, sem método, dos fenômenos; também não podia ser obra do acaso e, por isso, vai se tornar uma semiótica. Ao médico hipocrático, por sua vez, cabia através da observação sistemática do doente, investigar as causas do mal, inclusive no passado (*anamnesis*), procurando sinais (*semeion*), indícios ou provas (*tekmérion*) de modo a ordenar a multiplicidade dos fenômenos para sistematizá-los em um arcabouço lógico-conceitual (*logismós*) que permitisse formular um diagnóstico e fazer uma previsão dos rumos da doença, isto é, seu prognóstico. (SOARES, 2008, p. 42).

Com isso, pretendemos mostrar, a partir do próximo tópico, como o uso desses termos em Nietzsche, a partir de uma abordagem médica, corresponde à tentativa de trazer para a filosofia, ou melhor, de unir medicina e filosofia. Tal fato se dá pela sintomatologia, que

entendemos por interpretação de signos ou sintomas de determinados estados fisiológicos que possibilita o diagnóstico.

Nesse sentido, o uso de “semiótica”, “signo”, “linguagem de sinais” nos textos, principalmente, do Nietzsche intermediário-maduro, encontram-se em confluência com o conceito de “sintoma”. Todos esses termos guardam o mesmo sentido interno de algo que se mostra, algo que carece de uma interpretação, ou seja, o filósofo será aquele que através da interpretação dos signos/sintomas realizará o diagnóstico.

1.2 “*SYMPTOM*”, “*ZEICHEN*”, “*ZEICHENSPRACHE*” e “*SEMIOTIK*”

Nesse tópico, será abordado os sentidos desses termos como parte constitutiva do processo de diagnóstico que é efetuado pela figura do filósofo-médico no pensamento de Nietzsche. O termo “sintoma”²⁷ possui os seguintes significados:

1 MED, ANT Indício de uma doença, por meio do qual se pode prever sua cura ou seu agravamento.

2 MED Alteração no funcionamento dos órgãos, descrita pelo paciente, que favorece a determinação do diagnóstico.

3 MED, PSICOL Qualquer sinal de perturbação orgânica ou psicológica.

4 Fenômeno que supostamente indica um acontecimento futuro.

De modo geral, concebemos o termo “sintoma”, tal como no sentido médico, como algum fenômeno que difere de um estado de “saúde”, alguma perturbação no corpo percebido subjetivamente e que em alguns casos auxilia na definição do diagnóstico. Nesse sentido, utilizamos o referido termo também num sentido figurado, como algo que, ao aparecer, indica o que poderá acontecer futuramente.

O termo “*symptom*” e suas declinações “*symptomen*” e “*symptome*” aparecem desde os primeiros escritos de Nietzsche em 1871-1872 com o sentido figurado de sintoma, ou seja, como um indício de algo²⁸. Nos escritos a partir de 1884 podemos observar o sentido médico

²⁷ <http://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/sintoma/>

²⁸ Die Auflösung des aeschyleischen Drama's ist nicht nur **Symptom**, sondern auch Mittel gewesen für die Auflösung der athenischen Demokratie. Darin daß sich an die Tragödie keine

do termo. Nesse ano o filósofo alemão afirma: “Todas as nossas religiões e filosofias são sintomas de nossa disposição corporal.” (FP-1884, 25[407]).

Os sintomas que Nietzsche se refere a partir de 1884 correspondem a determinados estados fisiológicos oriundos da moral, englobando a filosofia, a política, diversos segmentos que remetem ao campo dos valores.

De que valem nossas avaliações e tábuas valorativas morais? *Que vem à tona com seu domínio?* Para quem? Em relação com o quê? – Resposta: para a vida. Mas, *que é vida?* Aqui se precisa, portanto, de uma nova concepção mais determinada do conceito “vida”: minha fórmula para tanto diz: vida é vontade de poder.

Que significa o próprio avaliar? ele remete de volta para outro mundo metafísico ou para baixo? Tal como mesmo Kant ainda acreditava (que se encontra diante do grande movimento histórico). Em suma: *onde é que ele surgiu?* Ou será que ele não “surgiu”? Resposta: a avaliação moral é uma *interpretação*, um modo de interpretar. A interpretação mesma é um **sintoma** de determinados estados fisiológicos, assim como de um nível espiritual determinado de juízos dominantes. *Quem interpreta?* – Nossos afetos. (FP-1885, 1 [190], grifo nosso).

O fragmento póstumo citado traz à tona a ideia de que a avaliação moral é uma forma de interpretação que encobre determinados sintomas. Esse sentido do termo sintoma, no fragmento citado, não remete necessariamente a sintoma de uma doença, apesar de na medicina o conceito de sintoma remeter necessariamente a alguma doença, a uma patologia. Em Nietzsche podemos constatar que sintoma, além de remeter a uma doença, pode indicar o indício de alguma configuração fisiológica, que pode ser, inclusive, saudável.

Ao que indica, o filósofo alemão aponta para uma característica latente, a qual a filosofia construiu o seu alicerce: a vontade de verdade. Tendo em vista tal afirmativa, Nietzsche pergunta o que está por trás da forma de pensamento tradicional, o que está por trás das avaliações morais, e, de acordo com sua perspectiva, não se trata da racionalidade e da busca desinteressada à verdade, pois: “movimentos são sintomas, pensamentos são, do mesmo modo, sintomas: os desejos nos são comprováveis por detrás dos dois, e o desejo fundamental é a vontade de poder. – ‘Espírito em si’ não é nada, assim como o ‘movimento em si’ não é nada”. (FP-1885, 1 [59]).

Nesse fragmento póstumo do mesmo ano de 1885, Nietzsche estabelece um diálogo com Kant e Hegel. O “eu penso” e “coisa em si” são exemplos de pressupostos filosóficos que Nietzsche questiona, colocando-os a prova. Estamos de acordo com Deleuze quando diz:

Philosophie anschloß, zeigt sich eine Verkümmern. Oder hat es keine Schule von orphischen Pythagoreern gegeben, die das Drama pflegten? (NF-1870,5[21]).

Nesse sentido, o pensamento conceitual filosófico tem por pressuposto implícito uma Imagem do pensamento, pré-filosófica e natural, tomada do elemento puro do sentido comum. De acordo com essa imagem, o pensamento é afim ao verdadeiro, possui formalmente o verdadeiro e quer materialmente o verdadeiro. E é sobre essa imagem que cada um sabe – supõe que sabe – o que significa pensar. (...) Quando Nietzsche se interroga sobre os pressupostos mais gerais da filosofia, diz que são essencialmente morais; pois só a Moral é capaz de persuadir-nos de que o pensamento tem uma boa natureza, e o pensador, uma boa vontade; e só o Bem pode fundar a suposta afinidade do pensamento com o Verdadeiro.²⁹ (DELEUZE, 1968, p. 172).

Na perspectiva do filósofo alemão, esses pressupostos que até então não haviam sido questionados encobrem uma avaliação moral. Nesse sentido, Kant pretende realizar uma crítica radical. Porém, não abandona os pressupostos inquestionáveis dos quais se vale. Com isso, Nietzsche perscruta qual o sentido da veracidade, o que ela implica, o porquê dos filósofos perseguirem a verdade.

Naturalmente: nós precisamos levantar aqui o problema da veracidade: supondo que vivemos em consequência do erro, o que pode ser aí, afinal, a “vontade de verdade” – Ela não precisaria ser uma “vontade de morte”? – Será que a aspiração dos filósofos e dos homens de ciência não seria talvez um sintoma de uma vida degradada e definhante, uma espécie de enfado da vida por parte da própria vida? *Quaeritur*: e se poderia ficar aqui efetivamente pensativo. (FP-1885, 40 [39]).

Para Nietzsche, por trás das avaliações morais existem determinados estados fisiológicos que se expressam por sintomas. A razão, que na Imagem tradicional do pensamento, é o que conduz a possibilidade de se chegar à verdade, para o filósofo alemão, é um disfarce dos instintos que interpretam e que geram as avaliações.

No livro *Além de Bem e Mal*, de 1886, Nietzsche dá continuidade a essa problemática dos preconceitos dos filósofos e de como a vontade de verdade encobre os estados fisiológicos. A crítica de Nietzsche à ideia de “coisa em si” é abordada no segundo aforismo do primeiro capítulo do referido livro. De acordo com a sua perspectiva, os filósofos têm a crença de que os conceitos considerados como superiores e até mesmo *virtudes* como a contemplação e a ação desinteressada, derivariam igualmente de conceitos superiores, distantes, portanto, do “fugaz, enganador, sedutor, mesquinho mundo” (JGB/ABM, §2). Tal negação da “origem” terrena das suas valorações pode ser expressa pela “crença” e consequentemente a ideia de alcançar a verdade.

²⁹ “En ce sens, la pensée conceptuelle philosophique a pour présupposé implicite une Image de la pensée, préphilosophique et naturelle, empruntée à l'élément pur du sens commun. D'après cette image, la pensée est en affinité avec le vrai, possède formellement le vrai et veut matériellement le vrai. (...) Quand Nietzsche s'interroge sur les présupposés les plus généraux de la philosophie, il dit qu'ils sont essentiellement moraux, car seule la Morale est capable de nous persuader que la pensée a une bonne nature et le penseur une bonne volonté, et seul le Bien peut fonder l'affinité supposée de la pensée avec le Vrai.” (DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*. Paris: Presses Universitaires de France, 1968. p.172)

Os preconceitos dos filósofos que não são questionados segundo a perspectiva de Nietzsche, como a “coisa em si”, o “eu penso”, a crença, a própria ideia de conhecimento são submetidos à lógica de uma racionalidade de tal forma que são percebidos como “naturais” e, portanto, livres de questionamento. Essa característica da filosofia indica, para Nietzsche, que “o pensamento consciente de um filósofo é secretamente guiado e colocado em certas trilhas pelos seus instintos” (JBG/ABM, §3). O que interessa a Nietzsche, desta feita, é interpretar os sintomas de determinadas posturas filosóficas e indicar o que essas constituições fisiológicas implicam em termos de vida.

Essa tentativa de diagnosticar os signos e sintomas é tangível, sobretudo, nos prefácios escritos pelo filósofo alemão em 1886. No prefácio de *O nascimento da tragédia*, além de questionar a constituição fisiológica de Sócrates, o filósofo alemão também questiona a ciência na modernidade, indagando o que ela implica em termos sintomáticos: “E a ciência mesma, a nossa ciência – sim, o que significa em geral, encarada como sintoma da vida, toda a ciência?” (GT/NT, prefácio, §1)

Em outro prefácio, agora da *Gaia Ciência*, Nietzsche elenca vários sintomas que implicam um determinado estado fisiológico, em relação à filosofia mesma. O filósofo parte da sua relação com estados de saúde e doença e questiona o que acontece ao pensamento quando submetido à doença. Por ter tido a própria experiência com tantas variações saudáveis e doentes, Nietzsche considera que tal vivência permite olhar de modo mais sutil sobre as diversas filosofias. Assim, todos os conceitos que remetessem para uma perspectiva negadora dos instintos, do caráter mutável da existência, enfim, todas as formas de propor uma superioridade aos elementos próprios à vida, como o “Além, Ao-lado, Acima, Fora” (FW/GC, prefácio, §2), o filósofo vê nisso nada mais que sintomas de uma vida declinante, uma fisiologia quicá doente.

A partir desse aforismo da *Gaia ciência*, percebemos, de modo cada vez mais claro, a sintomatologia de Nietzsche. Os elementos mais básicos das teorias filosóficas, como a tendência para o que está “fora” do corpo, não passariam de sintomas, de acordo com a sua perspectiva, e de modo algum o resultado de uma pura racionalidade. Nesse sentido, o filósofo que crê que o seu pensamento é guiado de modo “natural” por uma racionalidade que, por sua vez, conduz a “verdade”, produz uma determinada forma de filosofia que aparece como um conjunto de sintomas passível de diagnóstico.

No livro V da *Gaia ciência* (1887), no aforismo intitulado “Os crentes e sua necessidade de crer”, tematizando o niilismo na Europa, o filósofo alemão aponta para o fato de que pessoas, às quais falta “vontade” – entendida aqui enquanto afeto de força e comando –, necessitam da crença, que pode ser buscada no cristianismo, na metafísica, bem como muitos precisam da crença na ciência positivista, de modo a ter um algo firme para se sustentar. Nesse sentido, o niilismo é, nesse contexto, uma espécie de “adoecimento da vontade”, expressa por um sentimento de fraqueza fisiológica. O filósofo estabelece os seguintes sintomas: “todos esses sistemas positivistas desprendem-se os vapores de um certo abatimento pessimista, algo de cansaço, fatalismo, decepção, temor de nova decepção – ou então raiva ostensiva, mau humor, anarquismo indignado”. (FW/GC, §347)

Os fragmentos póstumos de 1887, ao menos boa parte, giram em torno das temáticas de niilismo entendido como lógica da *décadence*, pessimismo e sintomas de declínio³⁰. Apesar da maioria desses fragmentos serem curtos, em vários, há a ideia mais ou menos clara de quais sintomas constituem o niilismo e o pessimismo³¹. No livro *Genealogia da Moral* (1887), aparecem algumas vezes o termo sintoma no sentido dos fragmentos de 1887, ou seja, tratando dos sintomas de algumas doenças como o niilismo

Precisamente nisso enxerguei o começo do fim, o ponto morto, o cansaço que olha para trás, a vontade que se volta *contra* a vida, a última doença anunciando-se terna e melancólica: eu compreendi a moral da compaixão, cada vez mais se alastrando, capturando e tornando doentes até mesmo os filósofos, como o mais inquietante sintoma dessa nossa inquietante cultura europeia; como o seu caminho sinuoso em direção a um novo budismo? A um budismo europeu? a um – *niilismo*? (GM/GM, prólogo, §5).

Em 1888, nos fragmentos póstumos, Nietzsche dedica sua atenção especialmente aos sintomas de *décadence* e de *niilismo*³², tematizados já no ano precedente, direcionando-os tanto à filosofia socrático-platônica como ao cristianismo, mas sempre no sentido em que fazem parte da mesma lógica moral. No *Crepúsculo dos Ídolos* (1888), são várias as referências ao termo sintoma. No capítulo V, intitulado “*Moral como antinatureza*”, aborda a postura da moral cristã frente à vida, de modo que, Nietzsche conclui: “Uma condenação da vida por parte do vivente é, afinal, apenas o sintoma de uma determinada espécie de vida: se tal condenação é justificada ou não, eis uma questão que não chega a ser levantada” (GD/CI, *Moral como antinatureza*, §5).

³⁰ Conferir: FP-1887,9[60]; FP-1887,9[110]; FP-1887,9[126]; FP-1887,10[22]; FP-1887,11[149].

³¹ Em 1888, Nietzsche aborda o pessimismo como um sintoma. Conferir FP-1888,17[8].

³² Conferir: FP-1888,14[13]; FP-1888,14[83]; FP-1888,14[92]; FP-1888,14[157]; FP-1888,14[168]; FP-1888,15[101]; FP-1888,24[1];

A partir do aforismo citado percebemos que a *antinatureza* da moral reside no feito de que, no final das contas, ela nega a vida. O ato de colocar a vida em posição de julgamento corresponde, antes de tudo, a um sintoma. Ou seja, para o filósofo alemão, a moral como *décadence* faz ver o sintoma de fraqueza que é encoberto pelo medo dos desejos e paixões, como podemos observar, da mesma forma, num fragmento póstumo do mesmo ano em questão³³. Na perspectiva de Nietzsche, a vida é quem avalia, portanto, ao julgá-la, o sintoma de *décadence* se torna evidente.

Para o filósofo alemão, não só o cristianismo bebe dessa negação da vida, mas também a própria filosofia, na medida em que a lógica da racionalidade a todo custo nega a vida no seu caráter mais próprio de fluidez e erro:

Esse pensamento desrespeitoso, de que os grandes sábios são *tipos da decadência*, ocorreu-me primeiramente num caso em que o preconceito dos doutos e indoutos se opõe a ele do modo mais intenso: eu percebi Sócrates e Platão como sintomas de declínio, como instrumentos da dissolução grega, como pseudogregos, antigregos (GD/CI, O problema Sócrates, §2).

Nos escritos seguintes do mesmo ano de 1888, Nietzsche prossegue a sua análise dos sintomas da *décadence*. No *Ecce Homo*, logo no primeiro aforismo da sessão “*Por que sou tão inteligente*”, ele retoma a sua perspectiva de que Sócrates e Platão são sintomas da *décadence*, bem como na sessão sobre o livro “*O nascimento da tragédia*” e na sessão “*Por que sou um destino*” no parágrafo quarto.

Isso posto, podemos concluir que o conceito de sintoma nos escritos de Nietzsche segue uma certa regularidade de sentido a partir de 1884. O que varia é a intensidade do uso do termo, que progressivamente vai aumentando até a sua fase de maturação em 1888. Nesse ano, o conceito de sintoma geralmente vem aliado aos conceitos de *Décadence* e *Nilismo*. Passa pela análise de Nietzsche tanto a religião cristã como a ciência e a própria filosofia na medida em que elas se pautam na mesma raiz moral.

³³ Moral como decadência

“Sentidos”, “Paixões”

O medo diante dos sentidos, diante dos desejos, diante das paixões, quando ele chega ao ponto de *desaconselhá-los*, já é um sintoma de *fraqueza*: os meios extremos caracterizam sempre estados anormais. O que falta aqui, o que está aqui respectivamente *esboroad*, é a força para a *inibição* de um impulso: quando se tem o instinto de precisar ceder, isto é, de *precisar* reagir, então se faz bem em evitar as ocasiões (as “seduções”). (FP-1888, 14 [157])

O termo “*Zeichen*”, por sua vez, possui diversos significados na língua alemã³⁴ tais como: sinal; insígnia; indício; sintoma; signo; símbolo.

Em Nietzsche esse termo tem uma atenção privilegiada. Aparece desde os seus primeiros escritos, tomando diversos significados. Por vezes, aparece com o sentido de indício de um acontecimento mais profundo, outras, com o sentido de imagem, e, a partir de 1884, é frequentemente utilizado com o significado de sintoma. No vocabulário da medicina, “sinal” ou “signo” significa evidência objetiva de um estado mórbido, é a nomeação dada pelo médico através da sua análise no corpo do paciente. Embora na medicina haja a distinção entre “sintoma” (percepção subjetiva do paciente) e “sinal” (significação atribuída pela análise médica), nos escritos do filósofo alemão, os dois termos são utilizados como sinônimos. Destarte, focaremos nossa análise no sentido de sintoma, do termo “*Zeichen*”, de modo a corroborar com a nossa hipótese da sintomatologia em Nietzsche.

Tal como o termo “sintoma” que analisamos anteriormente, o termo “*Zeichen*” geralmente vem acompanhado de termos atrelados a doenças ou a determinados estados fisiológicos que indicam uma doença. Nos apontamentos do espólio do ano de 1884, Nietzsche o utiliza acompanhado dos termos “*décadence*”, como observamos no seguinte fragmento: “Pertence, portanto, ao pessimismo o fato de que ele vem à tona junto a seres cindidos, dotados de duas partes – trata-se de um signo de decadência – como doença do tempo. O ideal não atua animadoramente, mas obstrutivamente.” (FP-1884,25[159]); e “esgotamento fisiológico”, como também observamos no seguinte fragmento: “‘O homem bom’ é uma coisa perigosa, um signo de esgotamento – um egoísmo que está se tornando fraco e extenuado.” (FP-1884, 25 [510]).

No livro *Além do bem e do mal* (1886), Nietzsche fala como se passou de um “período pré-moral da humanidade”, em que as ações tinham seu valor determinado por suas consequências, para o período moral propriamente dito, em que a origem de uma ação foi determinada pela ideia de “intenção”. Para Nietzsche, essa atitude constitui um preconceito que até hoje perdura na filosofia, ou, melhor dizendo, no filosofar moralmente. A intencionalidade, segundo sua perspectiva, reside na superfície do problema, pois a intenção longe de indicar uma “verdade”, supõe múltiplas interpretações.

Em suma, acreditamos que a intenção é apenas sinal e sintoma que exige primeiro a interpretação, e além disso um sinal que, por significar coisas demais, nada significa por si, - que a moral, na acepção que até agora teve, isto é, moral das intenções, foi

³⁴ Langenscheidt Taschenwörterbuch Portugiesisch, 2011.

um preconceito, uma precipitação, algo provisório talvez, uma coisa da mesma ordem que a astrologia e a alquimia, mas, em todo caso, algo a ser superado. (JBG/ABM, § 32.)

Num dos prefácios que o filósofo alemão escreveu no mesmo ano em questão, o prefácio para *O nascimento da tragédia*, ele aborda o pessimismo como um signo de fraqueza, bem como o socratismo, de modo similar ao tratamento que Nietzsche dá para esse tema a partir do termo sintoma. O pessimismo e o socratismo seriam signos de “cansaço”, de “doença”, de “instintos anárquicos” (GT/NT, prefácio, §1). No mesmo prefácio, agora abordando sobre o cristianismo, Nietzsche aponta caracteres específicos dessa religião. A negação da vida em tudo que lhe há de mais próprio, os desejos, a mutabilidade, as sensações, além disso, a valorização do supra-terreno, a percepção do outro mundo além-vida como ideal a ser perseguido, constitui para o filósofo alemão, signos de um estado de fraqueza, um sinal de profunda doença.

O cristianismo foi desde o início, essencial e basicamente, asco e fastio da vida na vida, que apenas se disfarçava, apenas se ocultava, apenas se enfeitava sob a crença em “outra” ou “melhor” vida. O ódio ao “mundo”, a maldição dos afetos, o medo à beleza e à sensualidade, um lado-de-lá inventado para difamar melhor o lado-de-cá, no fundo um anseio pelo nada, pelo fim, pelo repouso, para chegar ao “sabá dos sabás” – tudo isso, não menos do que a vontade incondicional do cristianismo de deixar valer somente valores morais, se me afigurou sempre como a mais perigosa e sinistra de todas as formas possíveis de uma “vontade de declínio”, pelo menos um sinal da mais profunda doença, cansaço, desânimo, exaustão, empobrecimento da vida. (GT/NT, Prefácio, §5).

Na *Genealogia da Moral* (1887), Nietzsche, propondo investigar o que está por trás dos valores e juízos de valor, indica para duas formas de postura em relação à vida, esses valores poderiam indicar uma fraqueza fisiológica ou uma força abundante. No mesmo livro, podemos observar o termo *Zeichen* empregado tanto no sentido de sintoma de alguma doença/estado fisiológico enfraquecido como sinal de algo positivo como a força plástica por exemplo.

Alguma educação histórica e filológica, juntamente com um inato senso seletivo em questões psicológicas, em breve transformou meu problema em outro: sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor “bom” e “mau”? e que valor tem eles? Obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem? São indício [*Zeichen*] de miséria, empobrecimento, degeneração da vida? Ou, ao contrário, revela-se neles a plenitude, a força, a vontade de vida, sua coragem, sua certeza, seu futuro? (GM/GM, prefácio, § 3).

Mesmo o ressentimento do homem nobre, quando nele aparece, se consome e se exaure numa reação imediata, por isso não *envenena*: por outro lado, nem sequer aparece, em inúmeros casos em que é inevitável nos impotentes e fracos. Não conseguir levar a sério por muito tempo seus inimigos, suas desventuras, seus *malfeitos* inclusive – eis o indício [*Zeichen*] de naturezas fortes e plenas, em que há um excesso de força plástica, modeladora, regeneradora, propiciadora do esquecimento (no mundo moderno, um bom exemplo é Mirabeau, que não tinha

memória para os insultos e baixeiras que sofria, e que não podia desculpar, simplesmente porque – esquecia). (GM/GM I, §10).

No primeiro caso, trecho do prefácio do livro, signo está colocado como um indício de doença, já na segunda citação referente à primeira dissertação, sinal é posto como indício de um estado saudável, de força.

Na segunda dissertação do mesmo livro abre-se mais um ponto, a mutabilidade interpretativa é possibilitada pela vontade de poder. Por não haver a “coisa em si”, nem uma intencionalidade puramente racional, para Nietzsche, os signos que formam as criações humanas, como, por exemplo, os costumes podem sempre ser interpretados de modo diferente dependendo da vontade de poder que interpreta.

Mas todos os fins, todas as utilidades são apenas *indícios* [*Zeichen*] de que uma vontade de poder se assenhoreou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função.

Se a forma é fluida, o “sentido” é mais ainda... Mesmo no interior de cada organismo não é diferente: a cada crescimento essencial do todo muda também o “sentido” dos órgãos individuais – em certas circunstâncias a sua ruína parcial, a sua diminuição em número (pela destruição dos componentes intermediários, por exemplo) pode ser um signo [*Zeichen*] de crescente força e perfeição. (GM/GM II, §12).

Os fragmentos de 1888 retomam as problemáticas já abordadas como “instintos enfraquecidos”³⁵ e “*Décadence*”³⁶.

A partir da análise dos fragmentos do espólio, e aforismos de obras publicadas, podemos concluir provisoriamente que o termo *Zeichen*, que ora trabalhamos como sinal/indício ou signo, tem um sentido equivalente a sintoma. Por vezes como indícios de um estado de doença, como um enfraquecimento, pessimismo, *décadence*, outras vezes assume o sentido de indício de aumento de força, saúde. De forma mais abrangente, podemos apontar para o caráter de mutabilidade que o termo acarreta, pois são sinais multiplamente interpretáveis.

O termo *Zeichensprache* “linguagem de sinais” se concentra primeiramente nos escritos de 1883 e, em 1888, retorna de modo também relevante.

³⁵ “Nos filósofos gregos, vejo um *declínio dos instintos*: senão, eles não teriam podido se equivocar de tal forma a ponto de estabelecer o estado *consciente* como o estado *mais plenamente valoroso*.”

A *intensidade* da consciência encontra-se na relação inversa com a leveza e a rapidez da transmissão cerebral.

Lá imperava a opinião inversa acerca do instinto: o que é sempre o sinal de instintos *enfraquecidos*.” (FP-1888,14[131]).

³⁶ Não conseguir fazer frente à uma vivência já é um sinal de decadência. Esse abrir-se uma vez mais de feridas antigas, o resolver-se em autodesprezo e em contrição é mais uma doença, da qual jamais pode surgir a “salvação da alma”, mas sempre apenas uma nova forma da doença da alma... (FP-1888,14[155]).

Nos seus primeiros escritos, o termo *zeichensprache* vem acompanhado do conceito de moralidade. Para Nietzsche, a moral é uma linguagem sgnica de afetos. Essa perspectiva é apenas citada pelo menos seis vezes³⁷, não sendo desenvolvida, portanto, nos escritos de 1883.

No livro *Além do Bem e do Mal* (1886), o filósofo alemão dá continuidade a perspectiva citada. Nietzsche propõe que uma determinada moral deve implicar os afetos que moveram essa criação. Para isso se vale do conceito de “imperativo categórico”, de Kant, como exemplo para explicar sua perspectiva.

Ainda sem considerar o valor de afirmações como “existe em nós um imperativo categórico”, sempre se pode perguntar: o que diz uma tal afirmação sobre aquele que a faz? Existem morais que pretendem justificar perante os outros o seu autor; outras morais pretendem acalmá-lo e deixa-lo contente consigo mesmo; com outras ele quer crucificar e humilhar a si mesmo; com outras ele quer vingar-se, com outras esconder-se, com outras quer transfigurar-se e colocar-se nas alturas; essa moral serve para o autor esquecer, aquela, para fazê-lo esquecer de si mesmo ou de algo de si; alguns moralistas gostariam de exercer sobre a humanidade seu poder e seu capricho criador; alguns outros, talvez Kant entre eles, dão a entender com sua moral: “o que merece respeito em mim é que sou capaz de obedecer – e com vocês não será diferente!” – em suma, também as morais não passam de uma linguagem sgnica (*Zeichensprache*) de afetos. (JBG/ABM, §187).

Podemos perceber a inequívoca semelhança entre como Nietzsche aponta para os sintomas que estão por trás de toda avaliação moral e sua abordagem, no aforismo citado, da relação que existe entre os afetos e os tipos de morais que as engendram. Fato esse que aponta para uma espécie de zona de vizinhança conceitual dos termos abordados.

Em outro aforismo do mesmo livro, Nietzsche fala de modo quase enigmático: “Perto do Sol há incontáveis corpos escuros a serem deduzidos – tais que nunca chegaremos a ver. Isto, cá entre nós, é uma alegoria; e um psicólogo da moral lê a escritura das estrelas como uma linguagem de símiles e sinais que permite silenciar muitas coisas.” (JBG/ABM, §196). Desse pequeno aforismo, podemos depreender uma ideia que já esboçamos nas sessões sobre sintoma e signo, a saber: o filósofo é aquele que lê os sinais emitidos seja pela religião, ciência, a própria filosofia, ou, em suma, aquele que lê os sinais da moral interpretando-os como signos de saúde ou doença.

Em 1888, Nietzsche mantém essa mesma perspectiva, e, no livro *O Anticristo*, ao abordar a base moral do cristianismo, por assim dizer, aponta para os sinais que levam a interpretá-la como fórmula da decadência.

³⁷ “Moral como linguagem de sinais” FP-1883,7[47]; FP-1883,7[58]; FP-1883,7[60]; FP-1883,8[26]; FP-1883,24[27];

Nem a moral nem a religião, no cristianismo, têm algum ponto de contato com a realidade. Nada senão *causas imaginárias* (“Deus”, “alma”, “Eu”, “espírito”, “livre-arbítrio” — ou também “cativo”); nada senão *efeitos imaginários* (“pecado”, “salvação”, “graça”, “castigo”, “perdão dos pecados”). Um comércio entre *seres imaginários* (“Deus”, “espíritos”, “almas”); uma ciência *natural* imaginária (antropocêntrica; total ausência do conceito de causas naturais), uma *psicologia* imaginária (apenas mal-entendidos sobre si, interpretações de sentimentos gerais agradáveis ou desagradáveis — dos estados do *nervus sympathicus*, por exemplo — com ajuda da linguagem de sinais [Zeichensprache] da idiossincrasia moral-religiosa — “arrependimento”, “remorso”, “tentação do Demônio”, “presença de Deus”); uma *teleologia* imaginária (“o reino de Deus”, “o Juízo Final”, “a vida eterna”). — Esse mundo de pura *ficção* diferencia-se do mundo sonhado, com enorme desvantagem sua, pelo fato de esse último *refletir* a realidade, enquanto ele falseia, desvaloriza e nega a realidade. Somente depois de inventado o conceito de “natureza”, em oposição a “Deus”, “natural” teve de ser igual a “reprovável” — todo esse mundo fictício tem raízes no *ódio* ao natural (— a realidade! —), é a expressão de um profundo mal-estar com o real... *Mas isso explica tudo*. Quem tem motivos para *furtar-se mendazmente* à realidade? Quem com ela *sofre*. Mas sofrer com a realidade significa ser uma realidade *fracassada*... A preponderância dos sentimentos de desprazer sobre os sentimentos de prazer é a *causa* dessa moral e dessa religião fictícias: uma tal preponderância transmite a *fórmula da decadence*... (AC/AC, §15).

A partir dos textos analisados, constatamos que a linguagem de sinais corresponde, de certa forma, a uma linguagem de sintomas. Levantaremos essa hipótese, tendo em vista a existência do termo de raiz germânica “*Anzeichen*”³⁸, que tem por radical “*Zeichen*”. Esse termo é comum ao campo médico e significa “sintoma” e “indício”. Partindo desse ponto, a *Zeichen-sprache* abarca o sentido de linguagem de sinais e também sintomas, uma linguagem sintomatológica.

O termo *Semiotik*, semiótica, aparece poucas vezes sob a pena de Nietzsche, mais especificamente, oito vezes nos escritos do ano 1888. Nos fragmentos póstumos, a ideia de semiótica não é muito clara. Em alguns desses escritos, semiótica corresponde ao sentido de uma linguagem, ou melhor, uma formulação linguística que não implica o “real”. Podemos exemplificar a partir do aforismo que Nietzsche dedica a vontade de poder, contrapondo-se à perspectiva mecanicista: “Isoladamente, sujeito, objeto, um agente em relação ao ato, o fazer e aquilo que ele faz: não esqueçamos que isso designa uma mera semiótica e nada real. A mecânica como uma doutrina do *movimento* é já uma tradução na linguagem sensorial do homem.” (FP-1888, 14 [79]).

Ou seja, o ser humano se vale de ficções lógicas para os acontecimentos, como as ficções gramaticais, que não correspondem à realidade. Essa mesma perspectiva sobre o mecanicismo se repete em dois outros fragmentos posteriores ao citado, *FP- 1888, 14 [82] e*

³⁸ Constatamos numerosos usos do termo “*Anzeichen*”. Por vezes com o sentido de indício, outras com o sentido de sintoma. Conferir: FP-1885,34[133]; FP-1885,34[223]; FP-1885,2[118]; FP-1885,2[131]; FP-1885,2[165]; JGB/ABM, §154; GM/GM II, §12; GM/GM II, §19.

FP-1888, 14[122]. No livro *O Anticristo*, o termo semiótica é assimilado ao de linguagem de sinais, como sinônimos “Mas guardemo-nos de ver nisso mais que uma linguagem de sinais, uma semiótica” (AC/AC, §32).

Mas é num aforismo do livro *Crepúsculo dos ídolos* que podemos depreender mais elementos sobre semiótica:

Conhece-se minha exigência ao filósofo, de colocar-se *além* do bem e do mal – de ter a ilusão do julgamento moral *abaixo* de si. Tal exigência resulta de uma percepção que fui o primeiro a formular: *de que não existem absolutamente fatos morais*. O julgamento moral tem isso em comum com o religioso, crê em realidades que não são realidades. Moral é apenas uma interpretação de determinados fenômenos, mais precisamente, uma *má* interpretação. O julgamento moral é parte, como o religioso, de um estágio de ignorância em que falta inclusive o conceito de real, a distinção entre real e imaginário: de modo que “verdade”, nesse estágio, designa coisas que agora chamamos de “quimeras”. Portanto, o julgamento moral nunca deve ser tomado ao pé da letra: assim ele constitui apenas contra-senso. Mas como *semiótica* é inestimável: revela, ao menos para os que sabem, as mais valiosas realidades das culturas e interioridades que não *sabiam* o bastante para “compreenderem” a si próprias. Moral é apenas linguagem de signos, sintomatologia: é preciso saber antes *de que* se trata, para dela tirar proveito. (GD/CI, Os “Melhoradores da humanidade”, §1).

Primeiramente, Nietzsche parte da sua constatação de que não existem fatos morais, apenas interpretações morais dos fatos. Essa interpretação que o filósofo alemão se refere geralmente é baseada numa crença, como a da religião que, no seu ponto de vista, não se baseia na realidade. Mas, o que interessa a Nietzsche é a possibilidade de ver o julgamento moral como uma semiótica, ou seja, como uma linguagem de sinais que permite diagnosticar o que está por trás dessas valorações.

Tendo em vista os termos analisados, “*Symptom*”, “*Zeichen*”, “*Zeichensprache*” e “*Semiotik*”, principalmente na fase madura do pensamento de Nietzsche, podemos constatar que todos se encontram no mesmo campo semiológico. O filósofo alemão os utiliza quando aborda os diversos campos que a moral abarca, como a religião, a ciência e a filosofia.

A moral, enquanto uma linguagem de sinais, é uma sintomatologia, cabendo ao filósofo, no sentido que Nietzsche evoca, aquele que se coloca para além do bem e do mal, ler esses sinais emitidos, da mesma forma como o médico analisa os sinais do corpo do doente diagnosticando e conferindo um nome ao estado do corpo.

Talvez um dos filósofos que mais chamou atenção para o caráter sintomatológico da filosofia de Nietzsche tenha sido Gilles Deleuze. Em diversas obras, o autor de *Crítica e Clínica* fez referências claras ao procedimento de diagnosticar sintomas, como uma forma de superar a busca por essências: “os sintomas contra as essências (sintoma quer dizer recaídas,

encontros, acontecimentos, agressões) (...) É possível tratar o mundo como sintoma, nele buscar os signos de doença, os signos de vida, de cura ou de saúde.” (DELEUZE, 2006, p. 180-181). As forças ativas ou reativas³⁹ perpassariam, na sua perspectiva, os corpos, os conceitos, os fenômenos, e essas forças comporiam uma semiologia geral em Nietzsche. Isso quer dizer, os fenômenos nunca remeteriam a essências, seriam, antes de tudo, expressões sintomáticas que levam o filósofo a investigar quais forças constituem um determinado corpo, qual modo de vida está por trás da criação de tal ou qual valor: “Um fenômeno não é uma aparência nem mesmo uma aparição, mas um signo, um sintoma que toma seu sentido numa força atual. A filosofia inteira é uma sintomatologia e uma semiologia”⁴⁰ (DELEUZE, 1983, p.3-4). Em outras palavras, Deleuze chama atenção para o fato de qualquer que seja a produção humana, aqui compreendendo formas de cultura, de pensamento, de sociedades, de políticas, expressam sintomas de um determinado modo de vida. Nesse trilhar, aquele que fala, apresenta, por meio de sintomas as forças que o perpassam,

Uma semiologia geral como essa compreende a linguística, ou antes a filologia como um dos seus setores. Pois uma proposição é ela mesma um conjunto de sintomas que exprime uma maneira de ser ou um modo de existência daquele que fala, ou seja, o estado de forças que alguém sustenta ou se esforça para sustentar consigo próprio e com os outros (a este respeito, papel das conjunções). (DELEUZE, 2016, p.213).

A perspectiva que Deleuze postula sobre o que significam os sintomas em Nietzsche e a sua importância estão em concordância com a nossa compreensão. Uma vez que o filósofo, para Nietzsche, é aquele que entende as produções humanas, os acontecimentos como sintomas, tais sintomas juntos formarão, tal como um quebra cabeças, uma imagem, que é lida e dotada de significado pelo filósofo-médico.

³⁹ Nos absteremos de apontar se Deleuze faz uma análise equivocada ou não quanto a perspectiva de que, em Nietzsche, todos os fenômenos, corpos, perspectivas, referem-se a forças ativas ou reativas. Tal apontamento, no nosso ponto de vista, seria no mínimo improficuo, já que o filósofo francês nunca se arrogou ser um intérprete. Sempre deixou claro que sua filosofia é criativa, portanto, faria ver aquilo que não foi dito, de modo a “pensar” com o filósofo, mais do que interpretar o que já foi dito por ele. Não utilizaremos a sua perspectiva sobre as forças “ativas” e “reativas”, mas nos deteremos sobre o que a sua abordagem tem em comum com a nossa no que diz respeito à importância dos sintomas em Nietzsche.

⁴⁰ “Un phénomène n’est pas une apparence ni même une apparition, mais un signe, un symptôme qui trouve son sens dans une force actuelle La philosophie tout entière est une symptomatologie et une séméiologie.”

2. OS INSTRUMENTOS NECESSÁRIOS PARA REALIZAR O DIAGNÓSTICO

Partindo da origem etimológica de “método”, do grego μέθοδος, obtemos o significado: “caminho para se chegar a um determinado fim”. Já o termo “*diagnóstico*” tem origem do grego διαγνωστικός, *diagnôskein*, que, por sua vez, significa: “através de um conhecimento”, ou seja, é através da pesquisa e conhecimento que o médico pode identificar uma enfermidade. Nesse caso, podemos perceber a relação intrínseca entre método e diagnóstico. Ora, sem um método e instrumentos adequados não há como se chegar a um diagnóstico. Com isso, propomos, aqui, um paralelo entre a “tarefa” filosófica que Nietzsche propõe, com a medicina, haja vista os diversos modos e instrumentos que variam de acordo com os tipos de diagnóstico. Em Nietzsche, o diagnóstico de todas as expressões da cultura como arte, filosofia, ciência e política, só se faz possível pelo uso de métodos adequados, capazes de chegar até a raiz dos problemas, pondo-os às claras sintomatologicamente.

A partir das críticas de Nietzsche dirigidas aos métodos filosóficos fadados a resultados equivocados, como o método racional, poderia nos parecer, ao menos à primeira vista, que o autor de *Genealogia da Moral*, não se valeria de nenhum método. No entanto, conforme abordaremos nesta sessão, tal crítica não resulta na negação do método tomado no seu sentido original de “caminho”. Pelo contrário, o método é de fundamental importância para o seu projeto filosófico de “medicina da cultura”. Vejamos como Nietzsche opera com a noção de *methodos* a sua crítica aos predecessores e as suas exigências metodológicas.

2.1 A IMPORTÂNCIA DO MÉTODO EM NIETZSCHE

Nietzsche dirige, em diferentes momentos de sua obra, críticas ao método racional. Na sua perspectiva este método está enraizado no que ele chama de vontade de verdade (*Wille zur Wahrheit*). Primeiramente, a problemática da verdade ocupa lugar de destaque durante todo o percurso filosófico de Nietzsche, entenda-se, aqui, o período que compreende seus escritos iniciais até os seus últimos escritos. No entanto, assim como outros temas centrais abordados pelo filósofo alemão, o modo como esse tema é abordado varia. Se partirmos dos escritos de 1972, especificamente do texto *Sobre verdade e mentira no sentido extra moral* (1873), Nietzsche entende que a verdade, tal como é concebida pela filosofia, é apenas uma fábula. Isso quer dizer, o que se chama “verdade” é uma forma de apreensão da multiplicidade por metáforas. Além disso, para o filósofo, não existiria nenhum impulso natural para o

conhecimento, pois, tal como a verdade, seria apenas algo que foi produzido. Num primeiro momento, a verdade surge como um dado necessário à conservação do homem em sociedade. Para que possa se conservar no meio gregário, deve ser verossímil, acreditado, numa palavra, confiável. A partir da linguagem, surgiria a distinção entre verdade e mentira, ambas teriam a mesma origem moral.

Segundo Rogério Lopes, no texto *Sobre verdade e mentira no sentido extra moral*, especificamente na primeira seção, há um fio condutor que, segundo ele, seria “a determinação das condições históricas e psicofisiológicas do surgimento de um impulso à verdade” (LOPES, 2006, p.67) e o modo pelo qual Nietzsche perscruta tal problemática pode ser considerado como “protogenealógico”. Isso quer dizer, o filósofo desenvolve uma análise que tem como pano de fundo a investigação de como foi possível uma civilização orientada pela busca da verdade, como emergiu a valorização da verdade em detrimento da mentira. O homem por necessidade de conservar-se gregariamente, instituiu primeiramente um conjunto de signos capazes de promover uma comunicação eficaz que impedisse seu aniquilamento em situações de perigo iminente. Por não possuir chifres e presas para se defender, a linguagem possibilitaria a sua conservação. Embora tais signos obtidos pela redução do múltiplo à unidade tivessem seu surgimento devido à necessidade de comunicação, esse processo foi esquecido e a palavra acreditada como essência. Nesse sentido, categorias ficcionais se tornariam essências e a relação com esse conhecimento foi compreendida como uma relação natural e desinteressada. Conforme Lopes: “a relação cognitiva com o mundo, guiada por interesses vitais e tornada possível por meio de categorias ficcionais, é contudo interpretada como uma relação de conhecimento desinteressada, e as categorias são vistas não como instrumentos eficazes, mas como a expressão última da essência das coisas.” (LOPES, 2006, p.70). Não obstante, como dito anteriormente, a veracidade é um pré-requisito para uma vida gregária, pois, se falamos em sociedade, a moral está em seu fundamento. Isso quer dizer que o homem tem de ser cognoscível, deve ser fixo para não ser visto como um risco no meio em que vive. Além disso, esta forma de compreensão do conhecimento gera efeitos morais na medida em que o homem é visto como superior aos demais seres. No citado escrito de 1873, Nietzsche define a verdade com as seguintes palavras:

O que é, pois, a verdade? Um exército móvel de metáforas, metonímias, atropomorfismos, numa palavra, uma soma de relações humanas que foram realçadas poética e retoricamente, transpostas e adornadas, e que, após uma longa utilização, parecem a um povo consolidadas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões das quais se esqueceu que elas assim o são, metáforas que se tornaram desgastadas e sem força sensível, moedas que perderam seu troquel e agora são levadas em conta apenas como metal, e não mais como moedas. (WL/VM I, p. 36).

A partir dos escritos iniciais do filósofo, é possível constatar que ele perscruta o que levaria o homem ao impulso da verdade, enquanto que nos escritos de maturidade a pergunta de Nietzsche se dirigirá mais ao valor da verdade. A partir desse momento, surgirão, com efeito, diferentes questionamentos acerca da verdade tomada como um disfarce para determinados instintos. O filósofo constata que, a partir da tradição socrático-platônica, a busca pela verdade a todo custo, se torna uma exigência da filosofia até então. Dessa forma, o método racional se guia pela ideia de que existe uma verdade e que ela deve ser alcançada por intermédio da razão. Mas, qual o problema, precisamente, que o filósofo alemão diagnostica nesse método racional, especificamente, nos seus últimos escritos? Para entendermos melhor tal questão, é necessário compreender como se dá efetivamente a lógica desse método, ou melhor, quais são as raízes do que chamaremos, pelo vocabulário de Deleuze, de *Imagem do pensamento*. De acordo com o filósofo francês, a *Imagem do pensamento* é o pressuposto implícito do pensamento conceitual filosófico. Assim, compreendida como a forma de pensar a partir da tradição socrático-platônica, essa imagem postula que existe uma relação intrínseca entre o pensamento e a verdade. Nessa perspectiva, o filósofo seria aquele que pela racionalidade se dirigiria naturalmente à verdade, ou seja, como se não houvesse um interesse de qualquer ordem, a não ser estritamente racional. Deleuze postula que a filosofia, estruturada nessa lógica da busca pela verdade, é composta por pressupostos implícitos, como, por exemplo, “todo mundo sabe o que é pensar”, “todo mundo sabe o que é existir”. Tais pressupostos que formam a *imagem do pensamento* são, por seu turno, morais: “car seule la Morale est capable de nous persuader que la pensée a une bonne nature et le penseur une bonne volonté, et seul le Bien peut fonder l'affinité supposée de la pensée avec le Vrai. (DELEUZE, 1993, p. 172). A partir desses elementos que formam a lógica da vontade de verdade, Nietzsche questiona o que está por trás do desejo mesmo pela verdade. Neste viés, o que era tido como inquestionável, a saber, o postulado da condução natural do pensamento para a verdade, é posto em xeque pelo filósofo alemão. O processo de desmistificação da vontade de verdade é submetido pela crítica radical de Nietzsche e resulta nas seguintes teses, exemplificativamente expostas por Deleuze:

L'image dogmatique de la pensée apparaît dans trois thèses essentielles : 1° On nous dit que le penseur en tant que penseur veut et aime *le vrai* (véracité du penseur) ; que la pensée comme pensée possède ou contient formellement le vrai (innéité de l'idée, *a priori* des concepts) ; que penser est l'exercice naturel d'une faculté, qu'il suffit donc de penser « vraiment » pour penser avec vérité (nature droite de la pensée, bon sens universellement partagé) ; 2° On nous dit aussi que nous sommes détournés du vrai, mais par des forces étrangères à la pensée (corps, passions, intérêts sensibles). Parce que nous ne sommes pas seulement des êtres pensants, nous tombons dans l'erreur, nous prenons le faux pour le vrai. *L'erreur* : tel serait le seul effet, dans la

pensée comme telle, des forces extérieures qui s'opposent à la pensée ; 3º On nous dit enfin qu'il suffit d'une *méthode* pour bien penser, pour penser vraiment. La méthode est un artifice, mais par lequel nous rejoignons la nature de la pensée, nous adhérons à cette nature et conjurons l'effet des forces étrangères qui l'altèrent et nous distraient. Par la méthode, nous conjurons l'erreur. Peu important l'heure et le lieu, si nous appliquons la méthode : elle nous fait pénétrer dans le domaine de « ce qui vaut en tous temps, en tous lieux ». (DELEUZE, 1983, p. 118).

A estrutura que envolve a busca pela verdade, portanto, indica, primeiramente, a faculdade de pensar, de forma que o pensador ama e quer a verdade. Esse é o seu objetivo último. Segundo, em consequência da supervalorização da razão, é necessário que se negue tudo aquilo que possa afastar o alcance da verdade, como o corpo, as paixões, sensações. E por último, para que se possa alcançar efetivamente a verdade, um método seria não só um requisito, mas a principal forma para tal empreitada. Esse método seria concebido de forma racional e através dele seria possível detectar o erro e, consequentemente, negá-lo. O dualismo inscrito no método filosófico, de um lado a busca pela verdade única, irrefutável, e de outro, o falso, o erro, a ignorância, é por Nietzsche questionado de forma radical. Mas o que implicaria o ato de perguntar na filosofia de Nietzsche? Aqui entramos na importância do questionar nos escritos do filósofo alemão. Como aponta van Tongeren, uma das características mais fundamentais do pensamento de Nietzsche é o constante emprego de perguntas. Porém, não qualquer tipo de questionamento. São perguntas profundas que o fazem chegar às raízes dos problemas em questão. O autor holandês aponta para a numerosa frequência do uso de interrogações, palavras-questões⁴¹, pronomes interrogativos, presentes nos textos de Nietzsche, os quais, somados, giram em torno de 8200 ocorrências. Levando em conta esse aspecto, o filósofo alemão está ao lado de Platão e Santo Agostinho, nos quais o caráter interrogativo se faz também acentuado. Na sua pesquisa, van Tongeren aborda além do caráter quantitativo dos termos interrogativos, o modo como Nietzsche os utiliza no decorrer de obras centrais. Nesse sentido, aponta que nos escritos iniciais, que contam de *O nascimento da tragédia* até as *Considerações extemporâneas*, o emprego de perguntas serve à

⁴¹ Numa nota de rodapé, van Tongeren afirma: “Neste caso, isso significa que primeiro investigo o emprego da palavra “pergunta” (*Frage*) por Nietzsche, bem como de palavras que são formadas com *Frage* (*Frager, fragen, abfragen, ausfragen, befragen, erfragen, hinterfragen, nachfragen, vorfragen, gefragtwerden, fraglich, fraglos, fragwürdig/Fragwürdigkeit, fragezeichenwürdig, fragenreich, Fragestellung, Frageform, Fragesatz, Fragestellung, Fragebogen, Fragezeichen, (Selbst-)In-Fragestellung, Selbstbefragung, Anfrage, Nachfrage, Gegenfrage, Grundfrage, Hauptfrage, Cardinal-Frage, Streitfrage, Vorfrage, Vordergrund-Frage, Anstandsfrage, Gewissensfrage, Existenzfrage, Lebens(ernst)frage, Moralfrage, Rangfrage, Machtfrage, Nothdurftfrage, Lust- und Unlustfrage, Arbeiter-Frage, Rassenfrage, Werthfrage, Duellfrage, Frauenfrage, Homerfrage, Hesiodfrage, Echtheitsfrage, Kunstfrage, Kultur- und Geschmacksfrage, Erziehungs- und Bildungsfragen, Schul- und Erziehungsfragen, Frage- und Antwortspiel*; todas juntas somam mais de 1.500 ocorrências). Em segundo lugar, são estudadas, então, as partículas interrogativas (onde, quando, quem, por que, como, o quê, com o quê, para quê, etc.) e os pontos de interrogação (mais de 8.200). Pelo fato de que o material é abundante, a reflexão que se segue tem de permanecer ainda provisória.” (*O filósofo como clínico da crítica à cultura*, p.272-273. In Estudos Nietzsche PUC-PR. v. 1 n. 2 Jul./Dez. 2010).

estruturação do texto, mas encobrem outras tantas perguntas que ele visa abordar. Ademais, “Nietzsche utiliza questões como ferramentas estilísticas ou como um instrumento retórico.” (TONGEREN, 2012, p. 60). Já nos dois volumes de *Humano demasiado Humano*, as questões vão deixando de ter um caráter retórico, dirigindo-se ao próprio Nietzsche, “de agora em diante o encontramos levantando questões, ou enfrentando questões que ele não responde.” (*idem*, p. 62), ou seja, o próprio pensador é dado questionar-se, sem, no entanto, estar no controle dessas mesmas questões. No *Crepúsculo dos ídolos*, essa tendência se expande ainda mais: “a interrogação apaixonada do pensar próprio de alguém percebe um conflito interior, e é em consequência profundamente problemático.” (*idem*, p. 63). Na *Gaia Ciência*, o pensador compreendido como o questionador faz ver o conflito entre a paixão pela vida e pelo conhecimento. Portanto, em termos gerais, o autor aponta a importância do uso de termos que se encontram no mesmo campo semântico de interrogações, e aponta ainda para as crescentes aparições dos questionamentos na obra de Nietzsche, sobretudo nos escritos intermediários e de maturidade. Aqui, interessa-nos, precisamente, a função do questionamento radical de Nietzsche no processo de desmitificação da vontade de verdade. Quando o autor de *Crepúsculo dos Ídolos* faz referência a filósofos que têm como marca específica o rigor metodológico, como Descartes, quer mostrar primeiramente que tal método não foi efetivamente à raiz do problema, pois alguns elementos que o compunham foram tomados como inquestionáveis. A exemplo disso Nietzsche fala em *Além de Bem e Mal*:

O povo que acredite que conhecer é um conhecer-final; o filósofo tem de dizer a si mesmo: se eu decompouho o processo que está expresso na proposição “eu penso”, obtenho uma série de afirmações temerárias, cuja fundamentação é difícil, talvez impossível –, por exemplo, que sou *eu* quem pensa, que em geral tem de haver algo que pensa, que pensar é uma atividade e um efeito da parte de uma essência que é pensada como causa, que há um “eu”, e, enfim, que já está estabelecido firmemente o que se deve designar como pensar – que eu *sei* o que é pensar. (...) – Em lugar daquela “certeza imediata”, em que, no caso dado, o povo pode acreditar, o filósofo recebe nas mãos uma série de questões da metafísica, bem propriamente questões de consciência do intelecto, que são: “De onde tiro o conceito de pensar? Por que acredito em causa e efeito? O que me dá o direito de falar de um eu, e até mesmo de um eu como causa e, afinal, ainda de um eu como causa de pensamentos?”. Quem, fazendo apelo a uma espécie de *intuição* do conhecimento, se aventura a responder prontamente a essas perguntas metafísicas, como faz aquele que diz: “Eu penso e sei que pelo menos isso é verdadeiro, efetivo, certo” – esse encontrará hoje, em um filósofo, um sorriso e dois pontos de interrogação. “Prezado senhor”, dar-lhe-á talvez a entender o filósofo, “é inverossímil que o senhor não esteja em erro: mas, também, por que sempre verdade?” (JBG/ABM, §16).

De acordo com o aforismo citado, Nietzsche estabelece primeiramente uma dissecação da proposição “eu penso”. Para que seja possível considerar verdadeira tal afirmativa, há que se considerar vários pressupostos que, ali, estão implícitos. Tais pressupostos são, por exemplo: que há um eu que pensa, que existe um eu, que se sabe o que é pensar. Se partimos

da *cogito, ergo sum* de Descartes, vemos que, segundo ele, essa certeza absoluta é uma verdade invariável tanto no mundo imaginário como no existente. Tudo posto à prova, essa verdade seria inquestionável, de forma que não deriva e nem depende de qualquer outra coisa. Na obra *Meditações metafísicas*, logo na *meditação primeira*, “*Das coisas que se podem colocar em dúvida*”, Descartes valendo-se do ceticismo busca colocar em dúvida tudo aquilo que considera como preconceitos capazes de impedir o bom uso da razão humana. Num primeiro momento, são as sensações que são postas em xeque, haja vista que podem ser enganadoras, e, assim, atrapalhariam a busca pela verdade: “algumas vezes experimentei que tais sentidos eram enganadores, e é de prudência jamais confiar inteiramente naqueles que uma vez nos enganaram. (DESCARTES, 2005, p. 31). Em segundo, são os sonhos, pois quando dormimos, sonhamos várias situações que não são reais, embora assim pareçam: “[5] Todavia, tenho de considerar aqui que sou homem e, por conseguinte, que costumo dormir e representar-me em meus sonhos as mesmas coisas, ou algumas vezes menos verossímeis, que aqueles insensatos quando estão em vigília”. (DESCARTES, 2005, p.32). Em terceiro, o filósofo francês lança a hipótese do *gênio maligno*, ou seja, a hipótese de que não haveria um Deus e sim um gênio que deturpasse todas as repostas das dúvidas colocadas, fazendo-nos acreditar que o verdadeiro é falso e vice versa:

“[12] Suporei, pois, que há não um verdadeiro Deus, que é a soberana fonte de verdade, mas certo gênio maligno, não menos astuto e enganador que poderoso, que empregou toda sua indústria em enganar-me. Pensarei que o céu, o ar, a terra, as cores, as figuras, os sons e todas as coisas exteriores que vemos não passam de ilusões e enganos de que se serve para surpreender minha credulidade.” (DESCARTES, 2005, p. 38).

Tal figura é utilizada por Descartes, de modo a propor que tudo tem que ser posto à prova. Tudo que podemos acreditar como verdadeiro pode ser falso. Se de fato houvesse esse gênio, e colocássemos a questão “eu existo?”, mesmo que possa ser enganado, aquele que duvida existe: “Não há dúvida, então, de que eu sou, se ele me engana; e que me engane o quanto quiser, jamais poderá fazer com que eu não seja nada, enquanto eu pensar ser alguma coisa.” (DESCARTES, 2005, p. 42-43). Nesse raciocínio cartesiano, o *eu sou, eu existo* é uma proposição inequivocamente verdadeira. De modo similar, no livro *Discurso do Método*, o filósofo francês utiliza a proposição “*eu penso, logo existo*”, segundo ele: “todas as mais extravagantes suposições dos cétricos não seriam capazes de a abalar, julguei que podia aceitá-la, sem escrúpulo, como o primeiro princípio da Filosofia que procurava.” (DESCARTES, 1973, p. 67). Tendo isso posto, Nietzsche vê em Descartes, apesar da sua pretensa dúvida radical, um questionamento que não desceu até as raízes do questionamento. Apesar de se valer de um método racional, considerado como rigoroso, alguns elementos não são postos

radicalmente em questão. Como aponta Deleuze: “lorsque le philosophe dit Je pense donc je suis, il peut supposer implicitement compris l'universel de ses prémisses, ce qu'être et penser veulent dire... et personne ne peut nier que douter soit penser, et penser, être...” (DELEUZE, 1993, p.170). Isso quer dizer, a lógica da *imagem do pensamento* é formada por esses pressupostos implícitos que escapam ao questionamento. E é nesse sentido que Nietzsche aponta que Descartes não foi suficientemente radical como pretendia. Não obstante, após o filósofo alemão, no aforismo 16 de ABM, ter dissecado a fórmula do “eu penso”, encerra o aforismo com o seguinte questionamento “por que sempre a verdade?”. Ora, mais uma vez Nietzsche chama a atenção para a vontade de verdade dos filósofos. Antes, no aforismo 1 do mesmo livro, o filósofo já havia levantado questões relativas a essa mesma vontade de verdade, sobre a tendência dos filósofos de almejar a verdade e negar o erro. A veracidade tão aclamada pelos filósofos desde Sócrates e Platão não foi de fato questionada. “O *que*, em nós, aspira realmente ‘à verdade’?” (JGB/ABM, §1), Nietzsche nesse momento perscruta o valor da verdade, ou seja, por que ela é aspirada em detrimento da inverdade, e, de fato, é essa questão que o filósofo entende não ter sido nunca colocada, apesar de ser a mais fundamental. Finalmente, a vontade de verdade repousa num contrassenso, pois, partindo da hipótese da vontade de poder, Nietzsche postula a impossibilidade de haver uma única perspectiva que seja verdade absoluta. Se, segundo sua perspectiva, só podem existir interpretações da efetividade e de modo algum uma verdade essencial que deva ser buscada, o dogmatismo filosófico se fixa num preconceito de ordem moral. E mais, se não existe essa verdade absoluta, a vontade de verdade é, portanto, sintoma da vontade de morte. A explicação para tanto é a seguinte: o homem guiado pela vontade de verdade projeta um além-mundo, no qual é possível vislumbrar a perfeição, a ordem moral, a sistematicidade. Essa supervalorização do que não corresponde à efetividade do mundo é, pois, a negação não só dele mas também da vida.

Se Nietzsche compreende que o método racional, guiado pela vontade de verdade dos filósofos, não é suficientemente profundo, pois guardaria preconceitos morais e elementos não questionados, como a própria verdade tomada como um bem em si, de que forma o autor de *Crepúsculo dos ídolos* lida com a questão do método? Primeiramente, o método para Nietzsche tem por fundamento valores geralmente diferentes dos que foram postulados pela tradição que ele põe em xeque. Se começarmos pela relação entre método e resultado, vemos que Nietzsche está mais preocupado com um rigor metodológico do que propriamente com os resultados que ele pode ocasionar. Isso porque, segundo a sua perspectiva: “Os métodos, é

preciso falar dez vezes, *são* o essencial, também o mais difícil, também o que por mais tempo é contrariado pelos hábitos e pela preguiça.” (AC/AC, §59). Diferente da tradição filosófica dogmática, os métodos a que Nietzsche se refere não são aqueles que visariam chegar à uma verdade absoluta, pois, se assim o fosse, cairia na trama da crença nas convicções, como aponta em *Humano demasiado Humano I*: “esta crença pressupõe, então, que existam verdades absolutas; e igualmente, que tenham sido achados os métodos perfeitos para alcançá-las; por fim, que todo aquele que tem convicções se utilize desses métodos perfeitos.” (MA I/HH I, §630). O homem que se enreda em tão ardilosa teia, não é aquele que possui o rigor científico. “Ele se encontra na idade da inocência teórica e é uma criança, por mais adulto que seja em outros aspectos.” (MA I/HH I, §630). O rigor científico que Nietzsche faz referência implica no cuidado com o método. Em outras palavras, esse rigor implica a probidade intelectual que, segundo sua perspectiva, carece na filosofia: “mas não *há* em toda a história da filosofia nenhuma probidade intelectual [*intellektuelle Rechtschaffenheit*] mas o ‘amor ao bem’” ... (FP-1888:14 [109]). O amor ao bem, considerado como virtude pelos filósofos metodológicos, é conduzida por um tipo de método formado por suas regras em vistas ao alcance de uma verdade absoluta. Uma das idiossincrasias do método em Nietzsche está no fato de que ele está para além de um conjunto normativo, pois é considerado, antes de tudo, como uma questão de virtude, uma prática propriamente dita, pois implica numa vivência e não no aprendizado de métodos perfeitos com regras perfeitas (DENAT, 2009, p. 289). Se o método em Nietzsche remete a virtudes, estas são notoriamente sem *moralina*, apontam práticas como a paciência e a probidade intelectual. A paciência em qualquer outro filósofo poderia aparentar não ter uma relevância metodológica. Porém, para Nietzsche, a paciência é de uma importância fundamental para a filosofia. Segundo Eric Blondel, no texto “*La patience de Nietzsche*”, a paciência que Nietzsche faz menção em variados momentos nos seus escritos pode ser compreendida em diversas dimensões, o que denota, também, a sua inequívoca importância. Partindo da filologia, a paciência é um dos principais requisitos para que se possa ler bem e de modo honesto, mas, na filosofia, além desse sentido presente na filologia, para Nietzsche, deve ser encarada, sobretudo, como uma virtude. Ou seja, virtude por referir-se a uma prática efetiva, que não se restringe, portanto, a uma teoria. A paciência se refere à lentidão, contrapondo-se, nessa medida, à rapidez, que não consegue abarcar os detalhes. A paciência indica a atenção ao que acontece sem inferir pré-julgamentos. Para Blondel, é nesse trilhar que Nietzsche utiliza essa perspectiva ao falar sobre a música, já que tal analogia corresponde ao bem escutar, e, como exemplo deste modo de escutar atentamente, podemos citar a observância do ritmo e os movimentos do corpo. Assim: “la

patience s'oppose à la précipitation comme l'art et la vie à la morale et à la métaphysique” (BLONDEL, p.434). Além desses aspectos levantados pelo autor, a paciência está circunscrita na seara metodológica, pois a atenção ao que está escrito, o modo de ver a realidade sem falseá-la, compõe uma metodologia imprescindível para a filosofia. É nesse sentido que podemos constatar, em diversos momentos, desde o Nietzsche jovem até os últimos escritos do filósofo, a preocupação com a pressa latente da sua época e suas consequências negativas. No texto intitulado *Pensamentos sobre o futuro de nossos institutos de formação*, Nietzsche faz ver que espera um determinado tipo de leitores para os seus livros. A esses é requisitada uma leitura lenta, sem pressa, calma, uma leitura que não seja afetada pela “formação” do leitor e uma leitura que não culmine em tabelamentos. Já nesse escrito de 1872, a preocupação de Nietzsche com o “mal” característico da modernidade, a pressa, por vezes chamada por ele de nova barbárie, se faz clara. Nas suas palavras:

O livro se destina aos leitores calmos, a homens que ainda não estão comprometidos pela pressa vertiginosa de nossa época rolante, e que ainda não sentem um prazer idólatra quando se atiram sob suas rodas, portanto a homens que ainda não se acostumaram a estimar o valor de cada coisa segundo o ganho ou a perda de tempo. (...) Um homem assim ainda não desaprendeu a pensar enquanto lê, ainda compreende o segredo de ler nas entrelinhas, sim, ele esbanja tanto, que ainda reflete sobre o que foi lido – talvez muito após ter largado o livro. E, contudo, não para escrever uma resenha ou um novo livro, mas apenas assim, para refletir! (BA/EE. p.32).

A pressa característica do seu tempo implicava também no trato com os textos. Isso quer dizer a apreensão o mais rápido possível do conhecimento, sem, contudo, vivenciá-lo de fato. A leitura lenta que Nietzsche espera é um pré-requisito para bem entender o que se lê, ou seja, refletindo, captando as entrelinhas, uma leitura que não tenta impor ao texto suas perspectivas, deturpando-o, nem buscando algo nele de modo utilitarista. Essa leitura calma, do mesmo modo, digere lentamente o que foi escrito, de forma tal que mesmo após ter acabado o livro, o leitor continua a refletir. Além da paciência, a outra virtude que fizemos referência, concernente ao método em Nietzsche, foi a probidade intelectual. Tal preceito, à primeira vista, parece não ser uma novidade no tocante à própria história da filosofia, em que o compromisso com a verdade é seu princípio basilar. Contudo, o filósofo constata que, apesar de proclamar o apego à virtude, na história da filosofia não houve de fato honestidade intelectual. Tomadas como verdades absolutas, diversas crenças não foram postas à prova e nem questionadas radicalmente. Nas palavras de Nietzsche:

Nada é mais raro entre os filósofos do que a probidade intelectual: talvez eles digam o contrário, talvez eles cheguem mesmo a acreditar no contrário. Mas todo o seu trabalho manual traz consigo o fato de que eles só admitem certas verdades; eles sabem o que *precisam* demonstrar, eles praticamente se reconhecem como filósofos

no fato de que estão em consonância quanto a essas “verdades”. Essas são, por exemplo, as verdades morais. Mas a crença na moral ainda não é nenhuma prova de moralidade: há casos – e o caso do filósofo é um deles – nos quais tal crença é simplesmente uma *imoralidade*. (FP- 1888, 15 [25]).

Sob a pena do filósofo alemão, tal virtude tem um significado diferente, passando dessa forma por uma resignificação. A probidade a que se refere não está vinculada a uma busca à verdade. Pelo contrário, a própria busca pela verdade, ou como ele chama “a vontade de verdade”, culmina em última instância na sua própria negação. Nesse sentido, a probidade resignificada aparece, em Nietzsche, como o rigor necessário aos filósofos, de modo tal que não cabe a eles o apego a preconceitos tidos como verdades inquestionáveis. Assim, tal virtude, isenta de *moralina*, diria respeito aos espíritos livres: “a probidade (*Redlichkeit*) – supondo que esta seja a nossa virtude, da qual não podemos escapar, nós, espíritos livres – bem, então vamos esmerá-la com toda malícia e amor, e não cansar de nos ‘perfeccionarmos’ em *nossa* virtude...” (JBG/ABM, §227).

Tendo em vista a importância do método em Nietzsche, a partir da análise das fragilidades do método racional e da sua própria compreensão de método, podemos constatar que: o intuito do filósofo alemão não é o de definir um método que seja perfeito e único para se chegar a uma verdade, mas um que tenha por fundamento virtudes sem *moralina*. Dessa forma, importa a ele mais o cuidado e o rigor científico, como *caminho*, do que os resultados propriamente ditos. Ao invés de tomar crenças por verdades inquestionáveis, vê no questionamento radical a principal forma de probidade intelectual. Por fim, a radicalização da compreensão de método faz frente ao dogmatismo filosófico.

Após nossa abordagem sobre a importância do método na filosofia de Nietzsche, abordaremos a genealogia e fisiopsicologia como métodos necessários para que o filósofo realize o seu diagnóstico da cultura.

2.2 GENEALOGIA

A genealogia é o procedimento que Nietzsche utiliza para fazer sua crítica radical dos valores. Isso quer dizer que, a despeito das formas anteriores de genealogia que eram ou pautadas na perspectiva utilitarista ou entendidas como provenientes do além, do divino, o filósofo propõe uma nova forma de genealogia que visaria colocar em xeque os valores. Com isso, faz ver a *nova exigência*:

Necessitamos de uma *crítica* dos valores morais, *o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão* – para isto é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram (moral como consequência, como sintoma, máscara, tartufice, doença, mal-entendido; mas também moral como, causa, medicamento, estimulante, inibição, veneno), um conhecimento tal como até hoje nunca existiu nem foi desejado. (GM/GM, Prólogo, §6).

Nietzsche propõe dois movimentos da genealogia. De um lado, os valores são provenientes de determinadas avaliações. Essas mesmas avaliações supõem valores. O filósofo quer, com isso, apontar que os valores morais têm uma história, e, dessa forma, retira os valores do campo da metafísica. Se nesta, compreende-se que os valores se originaram do além, sendo, portanto, essenciais, o genealogista entende que, qualquer que seja o valor, ele surgiu em um determinado momento a partir de tal ou qual conjunto de fatores. Nietzsche entende que os valores até então haviam sido analisados pela ótica idealista. Isso quer dizer em detrimento do corpo, dos conflitos, dos desejos, enfim, de tudo que possa indicar as contingências. Isso porque a filosofia sempre se manteve apoiada nas ideias de eterno, puro, imutável.

Em contracorrente com as análises tradicionais da moral que não chegaram efetivamente até a raiz do problema, o filósofo investiga a moral a partir de dois movimentos, como foi dito. Tal procedimento se dá da seguinte maneira: para que emergja determinado valor, é necessário que uma avaliação o tenha engendrado. Se tomarmos as avaliações dos escravos e dos senhores, por exemplo, veremos que o valor instituído por um não corresponde ao do outro. Em seguida, é necessário apontar para qual valor está por trás da avaliação. Contudo, como aponta Marton, não bastaria apenas a investigação da proveniência dos valores, pois seria necessário ainda, avaliá-la (MARTON, 2010, p. 102). Para que tal investigação não culminasse num círculo vicioso, haveria de ter um critério de avaliação que não possa ser avaliado, tal critério seria a vida. A vida, compreendida por Nietzsche como vontade de poder, é que constitui esse critério fundamental, e é nesse sentido que o filósofo, no aforismo citado, analisa a moral sob um duplo aspecto: a moral tanto pode ser consequência como causa, tanto pode ser uma doença, como pode ser um remédio. Os valores estão diretamente ligados à vida, são engendrados por determinados modos de existência, e esses mesmos valores, além de engendrados, incidem e modificam os tipos humanos. Assim, Nietzsche afirma:

Por fortuna logo aprendi a separar o preconceito teológico do moral, e não mais busquei a origem do mal *por trás* do mundo. Alguma educação histórica e filológica, juntamente com um inato senso seletivo em questões psicológicas, em breve transformou meu problema em outro: sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor “bom” e “mal”? e que valor tem eles? Obstruíram ou

promoveram até agora o crescimento do homem? São indício de miséria, empobrecimento, degeneração da vida? Ou, ao contrário, revela-se neles a plenitude, a força, a vontade da vida, sua coragem, sua certeza, seu futuro? (GM/GM, Prólogo, §3).

Tal aforismo nos oferece dois instrumentos imprescindíveis para a genealogia: a filologia e a história. As duas constituem o método Nietzscheano que o faz adentrar no “terreno” dos valores de modo radical sem cair nas malhas da genealogia *azul*. Com isso, as abordaremos em dois tópicos.

Sobre a filologia, já nos primeiros escritos de Nietzsche, filólogo por formação, podemos constatar que sua relação com a filologia escapava ao que tradicionalmente era esperado. Apesar do jovem Nietzsche estar aliado, de certa forma, com o historicismo e o cientificismo, ia além do esperado no seu meio acadêmico ao propor que a filologia deveria estar atrelada à filosofia (NASSER, 2015, p.85). O porquê, para tanto, diz respeito à tentativa de promover uma efetividade, poderíamos dizer, pragmática, pois a filosofia teria o papel de conduzir a filologia para além da análise objetiva dos textos clássicos, ou seja, a filologia, quando unida à filosofia, superaria o saber que se restringe à erudição, podendo, assim, possibilitar um olhar crítico ao presente. O projeto Nietzscheano de promover uma “filologia filosófica” constituía uma posição atípica no meio acadêmico da filologia, haja vista que diversos filólogos da sua época consideravam que a filosofia traria abstrações que afetariam diretamente o método, prejudicando-o. De fato, desde os escritos e cursos ministrados entre 1860 e 1870, a preocupação com a filosofia é uma constante no pensamento de Nietzsche. Seus estudos filológicos sempre carregavam um apelo filosófico. Teve em Ritschl uma admiração pela forma como o filólogo valorizava o método⁴², já que, para ele, o método em si importaria mais do que o resultado propriamente dito. Além desse aspecto, via em Ritschl o uso da filologia “para ressuscitar a civilização integral de um povo”⁴³ (ANDLER, 1958, p.

⁴² Sobre o método em Ritschl e a sua influência em Nietzsche, Andler: Par la fermeté logique, et par la défiance qui jamais n’admet un fait mal attesté, Ritschl a été pour tous l’exemple vivant de la méthode. Pour Nietzsche, il fut quelque chose de plus. Nietzsche n’a pas seulement appris de Ritschl les « joies de la petite productivité », ce besoin de la perfection dans la minutie qui donne, à elle seule, des satisfactions si pures. Ce que Nietzsche a découvert par lui, c’est tout d’abord l’art de dresser la jeunesse, de transmettre correctement le savoir, de tirer un parti rationnel des ressources dont on dispose. Ritschl a eu un robuste talent d’organisateur. (ANDLER, 1958, p. 301)

⁴³ Sobre o projeto filológico de Ritschl, Andler aponta: Il faut se reporter aux travaux de Ritschl, à sa biographie par Otto Ribbeck et aux préceptes où il a formulé sa méthode, pour se rendre compte de son action. Il savait l’antiquité grecque et latine entière. Pour lui la science philologique était la résurrection de la civilisation intégrale d’un peuple. Ses travaux ne touchaient pas seulement à l’histoire des formes littéraires, mais à l’histoire de la pensée et des institutions autant qu’aux disciplines plus formelles de l’épigraphie, de la paléographie et de la critique verbale. (ANDLER, 1958, p. 300-301)

300-301). Isso quer dizer ir além das tradicionais abordagens acadêmicas da filologia, antes direcionada restritamente aos textos clássicos, de forma a trazer à tona o contexto do qual germinaram. Nietzsche via que, ao filólogo, deveria ser imbuído um instinto criador que o possibilitasse superar o estudo estritamente erudito dos textos clássicos, agindo de modo pedagógico na cultura, de forma a valorizar o mito em detrimento do socratismo. No entanto, cabe ressaltar, a importância que Nietzsche prestava aos antigos, nesse primeiro momento de sua obra, não implica numa imitação. Ao estudar os grandes homens antigos, como os heróis e gênios, seria possível um outro olhar para a vida no tempo presente. É nesse trilhar que se pode considerar os ganhos obtidos por meio da filologia no campo da antropologia filosófica, haja vista a possibilidade de, por meio dos estudos de textos de diversas épocas e tipos diferentes de civilizações, vislumbrar os tantos tipos de configurações do humano. Interessante notar os diversos apontamentos sobre a filologia no decorrer dos seus escritos. Evidenciaremos alguns deles. Em 1872, importa a Nietzsche propor o modo como quer ser lido, de modo lento, sem pressa, com o cuidado filológico de não impor interpretações ao texto. No prefácio de *Aurora*, faz ver que a filologia implica na leitura lenta, aquela em que não há lugar para precipitações ou juízos apressados. Assim, seus textos seriam dirigidos a leitores que dispõem de delicadeza suficiente para ver nas palavras o que o autor quis dizer, sem impor juízos grosseiros. Tanto é que os cultores da filologia teriam atividade semelhante à ourivesaria, de modo a saber manejar as palavras com precisão e delicadeza e sobretudo, lentidão. Segundo Nietzsche:

Pois filologia é a arte venerável que exige de seus cultores uma coisa acima de tudo: pôr-se de lado, dar-se tempo, ficar silencioso, ficar lento – como uma ourivesaria e saber da *palavra*, que tem trabalho sutil e cuidadoso a realizar, e nada consegue se não for *lento*. Justamente por isso ela é hoje mais necessária do que nunca, justamente por isso ela nos atrai e encanta mais, em meio a uma época de “trabalho”, isto é, de pressa, de indecorosa e suada sofreguidão, que tudo quer logo “terminar”, também todo livro antigo ou novo: - ela própria não termina facilmente com algo, ela ensina a ler *bem*, ou seja, lenta e profundamente, olhando para trás e para diante, com segundas intenções, com as portas abertas, com olhos e dedos delicados... Meus pacientes amigos, este livro deseja apenas leitores e filólogos perfeitos: *aprendam a ler-me bem!* – (M/A, prefácio, §5)

Se Nietzsche espera dos seus leitores dedos delicados é porque se refere ao trato cuidadoso com o texto, uma postura distinta do homem moderno que é atordoado pela pressa de obter respostas rápidas a tudo que questiona. Tal figura metafórica pode ser encontrada também no livro *Crepúsculo dos Ídolos*, quando Nietzsche se refere aos alemães como aqueles que não tem dedos para nuances (GD/CI, O que falta aos alemães, §7).

Nos escritos posteriores, Nietzsche utiliza a filologia como um poderoso instrumento para sua crítica ao cristianismo. Interessante notar que nesse momento a filologia ultrapassa a seara do texto, refere-se agora à leitura proba da realidade. Isso se faz claro quando atentamos para alguns aforismos presentes no *Anticristo*, em que o filósofo põe em xeque a má filologia do teólogo. Nietzsche faz ver que o cristianismo é fundamentado em mentiras, no autoengano do teólogo. Em outras palavras, na desonestidade:

Dessa defeituosa ótica em relação às coisas a pessoa faz uma moral, uma virtude, uma santidade, vincula a *boa* consciência à *falsa* visão — exige que nenhuma *outra* ótica possa mais ter valor, após tornar sacrossanta a sua própria, usando as palavras “Deus”, “salvação”, “eternidade”. Desencavei o instinto de teólogo em toda parte: é a mais disseminada, a forma realmente *subterrânea* de falsidade que existe na Terra. O que um teólogo percebe como verdadeiro *tem* de ser falso: aí se tem quase que um critério da verdade. (AC/AC, §9).

Esse instinto para a falsidade é o que aponta para a inaptidão do teólogo para a filologia. Nesse sentido, o filósofo propõe que os conceitos que a igreja se vale, como “livre-arbítrio”, “ordem moral do mundo”, “Deus”, não passam de *mentiras*, “a mais maligna falsificação que há, com o fim de *desvalorizar* a natureza, os valores naturais” (AC/AC, §38). Na medida em que o cristianismo rechaça a dúvida, compreendendo-a como pecado, quando nega a cientificidade, o corpo e a vida terrena, essa falsificação dos fatos é no mínimo desonesta⁴⁴ e ainda fruto do autoengano do teólogo. Não obstante, a inequívoca falta de probidade intelectual se faz ver no apego dos sacerdotes a “verdades” e na interposição de seus julgamentos e convicções nos fatos. Quando se refere ao Novo Testamento, Nietzsche diz: “nada há nele que seja livre, afável, franco, reto. Ainda não se acha, ali, sequer um começo de humanidade — faltam os instintos do *asseio*... (...) Tudo é covardia, tudo é fechar os olhos e enganar a si. (AC/AC, §46). Tal prática do autoengano encobre ainda um dado fisiológico. A própria incapacidade de encarar a realidade tal como ela é denota a sua fraqueza fisiológica, pois, para viver, os crentes precisam de suportes metafísicos. Quando Nietzsche fala na inaptidão para a filologia como uma das principais características do teólogo

⁴⁴ Sobre a falta de probidade do teólogo, já na obra *Aurora*, Nietzsche discorre sobre esse problema de modo similar aos escritos de 1888: “A filologia do cristianismo. — Pode-se muito bem calcular quão pouco o cristianismo educa o sentido de honestidade e justiça pelo caráter dos escritos de seus eruditos: eles apresentam suas conjecturas ousadamente, como se fossem dogmas, e é raro que se vejam em honesto embaraço quanto à interpretação de uma passagem bíblica. Frequentemente dizem: “Eu estou certo, pois assim está escrito” — e segue-se uma interpretação de despudorado arbítrio, de maneira que um filólogo hesita entre cólera e o riso ao escutá-la, e várias vezes pergunta a si mesmo: é possível? É respeitável? É ao menos decente? — Quanta desonestidade, nesse aspecto, ainda é cometida nos púlpitos protestantes, como o pregador explora grosseiramente a vantagem de ninguém aí lhe cortar a palavra, como a Bíblia é empurrada e espremida, e a *arte da má leitura* é formalmente ensinada ao povo: isso é sobestimado apenas por quem nunca — ou sempre — vai a igreja.” (M/A, §84).

retoma a definição de filologia já presente em outros textos, qual seja: “a arte de ler bem — ser capaz de ler fatos *sem* falseá-los com interpretação, *sem* perder a cautela, paciência, a finura, no anseio de compreensão.” (AC/AC, §52).

Diante de todos esses aspectos levantados, qual seria a importância da filologia para o procedimento genealógico? Podemos apontar pelo menos três ganhos que o filósofo aponta para a genealogia. Primeiro, para a análise dos textos, a análise rigorosa, aquela da qual abordamos no decorrer desse tópico, qual seja, uma leitura proba, calma, lenta, que impede o genealogista de cair nas armadilhas metafísicas:

Meu desejo, em todo caso, era dar a um olhar tão agudo e imparcial uma direção melhor, a direção da efetiva *história da moral*, prevenindo-o a tempo contra essas hipóteses inglesas que se perdem *no azul*. Pois é óbvio que uma outra cor deve ser mais importante para um genealogista da moral: *o cinza*, isto é, a coisa documentada, o efetivamente constatável, o realmente havido, numa palavra, a longa, quase indecifrável escrita hieroglífica do passado moral humano! (GM/GM, Prólogo, §7).

A análise documental é preferível à Nietzsche para “percorrer a imensa, longínqua e recôndita da moral – da moral que realmente houve, que realmente se viveu” (GM/GM, Prólogo, §7). Preferível, pois vê que as análises sobre a origem da moral feitas até ele, partiam de metodologias baseadas em aspectos não questionados e que, por consequência, não tiveram resultados satisfatórios. Isto posto, quer “descobrir” essa região com “novas perguntas” e “novos olhos”, empregando uma metodologia mais proba, indo até a raiz, efetivamente, dos problemas, a partir da leitura rigorosa da “coisa documentada”.

Segundo, podemos indicar a análise etimológica dos termos, como podemos vislumbrar na primeira dissertação de *Genealogia da Moral*: “a indicação do caminho *certo* me foi dada pela seguinte questão: o que significam exatamente, do ponto de vista etimológico, as designações para “bom” cunhadas pelas diversas línguas?” (GM/GM I, §4). Nietzsche, através da análise das “palavras e raízes”, identificou os significados e suas variações no decorrer da história, resultando, assim, na perspectiva de que os valores em nada são eternos, são variáveis conforme diferentes épocas e culturas. Tal conclusão se pode constatar pela etimologia.

Terceiro, a arte de ler bem não se restringe ao texto escrito. Implica, também, em última instância, saber ler a realidade a partir da leitura dos signos e acontecimentos. Tal visada se faz mais clara a partir dos escritos de 1887 a 1888. Ao filósofo é designada a tarefa de ler os signos da cultura e daí extrair o diagnóstico de saúde ou de doença.

Já no tocante à história, bem como diversos conceitos abordados sob a pena de Nietzsche, o “sentido histórico” não possui uma significação unívoca. Tanto pode apontar para uma postura na qual o seu uso torna-se improfícuo, como pode indicar um instrumento de extrema importância para a compreensão dos valores, ou seja, em certa medida pode ser um veneno ou um remédio. Começaremos por abordar sobre a relação de Nietzsche com a história para, a partir disso, delinear sua importância para a Genealogia.

Como aponta Céline Denat, já o título do livro em questão, *Considerações extemporâneas*, suscita uma reflexão. O termo “considerações” implica em três sentidos. Primeiro, o sentido de olhar dirigido para algo que não é do nosso hábito prestar atenção; segundo, uma conotação anti-idealista, ou seja, prestar atenção no que geralmente não importa aos interesses filosóficos; terceiro, está atrelado à ordem axiológica, portanto, pensar o valor. (DENAT, 2010, p. 87). Quanto ao termo “extemporâneo”, significa tomar distância dos valores e da época, dos quais se faz parte, pensar de outro modo. Esse movimento propicia com que se reflita o presente a partir de outras épocas e culturas, comparando-as e avaliando-as. (DENAT, 2010, p. 88-89).

Partindo das extemporâneas, em *Sobre a utilidade e desvantagem da história para vida*, Nietzsche apresenta três formas de história, a monumental (*monumentalische*), a tradicionalista (*antiquarische*) e a crítica (*kritische*). Como se faz ver no subtítulo do texto, o filósofo aponta para as vantagens e desvantagens da história para vida, e, nesse sentido, todas essas formas de história apresentam virtudes e problemas. A “monumental” vê no passado figuras de grandes gênios e feitos culturais, permite ver que aquilo que outrora aconteceu pode nos ser ainda possível. Porém, sua desvantagem reside na crença de que os acontecimentos se repetiriam de igual forma. A “tradicionalista” remete ao homem que quer conservar o passado. A sua desvantagem reside no fato de que todos os acontecimentos teriam o mesmo grau de importância, das mínimas às grandes coisas, ou seja, uma completa admiração ao passado que finda por obstar o que surge de novo. Assim, a história deixa de servir ao presente ficando presa ao passado. A história “crítica” é aquela que põe em questão o passado, de forma a libertar-se dele através do esquecimento. A sua desvantagem é que, mesmo que o historiador possa identificar pontos negativos, como erros e barbáries, somos originários de tempos passados. Nesse sentido, muito embora seja frequente a interpretação de que a história crítica seja preferível a Nietzsche, o filósofo aponta para as vantagens e desvantagens das três historiografias.

Nietzsche, no aforismo quatro do mesmo texto em questão, levanta um fenômeno da sua época, qual seja, a exigência de que a história seja ciência. Mais precisamente, ele aponta para os efeitos que o historicismo candente na modernidade produz no homem moderno. Com isso, ele entende que o saber histórico do homem moderno pode ser definido da seguinte forma: o acúmulo de saberes de diferentes épocas que se torna no final das contas pedras indigestas. Partindo de uma analogia com o estômago, esses saberes são ingeridos de forma exagerada, tal como uma pessoa que ingere muito alimento sem estar necessariamente com fome. Apesar da constante apropriação de tanto conhecimento sobre as culturas, esse conhecimento não é de fato utilizado, ficando acumulado de forma caótica no homem moderno. Apesar disso, o homem moderno acredita que tem “cultura”, mas isso não implica absolutamente “uma cultura efetiva, mas apenas uma espécie de saber em torno da cultura”. Hipoteticamente, Nietzsche indaga como seria o encontro de um grego com esse homem moderno. Enquanto que, para este, a “cultura histórica” implica em ser “culto”, os gregos preservam um sentido a-histórico, o que seria interpretado pelo homem moderno como uma postura “inculta”. E nesse ponto o filósofo põe as claras o nefasto desfecho que aos modernos é impensado:

Pois, de nós mesmos, nós modernos não temos nada; é somente para nos enchermos e abarrotarmos com tempos, costumes, artes, filosofias e religiões alheios que nos tornamos algo digno de atenção, ou seja, enciclopédias ambulantes, e como tais, talvez, um heleno antigo extraviado em nosso tempo nos dirigisse a palavra. (HL/Co. Ext. II §4).

Nietzsche quer, com isso, apontar para um fato que se delineia na modernidade, qual seja, a distinção entre vida e conhecimento. Com a exigência de acumular o máximo possível de conhecimentos históricos, o homem moderno não consegue processar tanto conhecimento, e, portanto, não tira proveito dele para a vida. Nietzsche aponta para dois movimentos distintos, o histórico e o a-histórico. O primeiro, é aquele ligado à memória, o entendimento dos fatos passados, ao passo que o a-histórico, Nietzsche o exemplifica com a vivência dos animais, que estão ligados a instante. Apenas a ele, essa potência a-histórica permite ainda a criação, o esquecimento que faz o animal se manter ligado ao instante. Esses dois impulsos são necessários ao homem, pois, enquanto o impulso a-histórico promove um direcionamento ao presente, distanciando-se de outras formas, a memória do impulso histórico regula esse esquecimento para que possa selecionar o que seja útil ao presente. Nietzsche lança mão ainda da perspectiva que ele chama de “supra histórica”, a qual se opõe à perspectiva histórica que é conduzida pela ideia de racionalidade na história. A perspectiva supra-histórica está imbricada na concepção de história monumental, na medida em que, ao analisar os acontecimentos

passados, destaca os tipos que se elevam frente à história (HARTMANN, 2012, p. 97-98). Assim, não visa nem reconstituir acontecimentos, nem encontrar uma verdade. Está direcionada ao valor. Com isso, podemos dizer que Nietzsche dispõe dos impulsos a-histórico e supra-histórico como forma de equilibrar o uso da história, haja vista que o filósofo entende que a modernidade está sucumbida no excesso de história.

Nessa segunda consideração extemporânea, dedicada à vantagem e desvantagem da história para a vida, podemos perceber que Nietzsche aponta para um problema na sua época, mais precisamente, um problema referente à cultura. Se a cultura refere-se, primeiramente, a uma unidade de estilo, o acúmulo de saberes de diversas épocas forma uma interiorização caótica e infrutífera. Em última instância, indica, finalmente, a falta de cultura propriamente dita, pois sua época se restringe ao acúmulo de saberes, e, além de tudo, não possui força plástica. (DENAT, 2010, p. 91). Assim, podemos apontar para duas visadas do texto: por um lado, Nietzsche levanta um questionamento sobre o historicismo crescente do século XIX que se deve a consideração da história como ciência e, nesse sentido, específica. Por outro lado, interessa a Nietzsche a possibilidade de ver a história de outro modo, no que ela pode ter de frutífero, ou seja, ele não a nega, faz ver uma nova forma de concebê-la. Finalmente, como conclui Denat:

A história é não apenas vício, mas também virtude, como diz o prefácio. Mais radicalmente ainda, ela é ao mesmo tempo veneno e remédio, ela é de alguma maneira seu próprio remédio, mas somente se for retomada por um pensador capaz de avaliar diferentes formas e diferentes usos, tendo em vista um crescimento da vida e uma avaliação do homem e da cultura. (DENAT, 2010, p. 95).

Assim, tomando a vida – não só do indivíduo, mas da cultura – como centro, Nietzsche aponta para o sua da história como meio profícuo para o presente. Segundo Scarlett Marton, no segundo período da obra de Nietzsche, a história implica num duplo uso. Tanto pode oferecer indícios para a compreensão dos “problemas relativos à conduta humana”, como também é imprescindível para combater a metafísica (MARTON, 2010, p.92-93). Isso se torna claro a partir do início do livro *Humano, demasiado Humano I*, já nos dois aforismos do primeiro capítulo, *Das coisas primeiras e últimas*. No primeiro aforismo, Nietzsche diz:

Já a filosofia histórica, que não pode mais conceber como distinta da ciência natural, o mais novo dos métodos filosóficos, constatou em certos casos (e provavelmente chegará ao mesmo resultado em todos eles), que não há opostos, salvo no exagero habitual da concepção popular ou metafísica, e que na base dessa contraposição está um erro da razão.

Quando o filósofo aponta para a ligação entre a história e a ciência natural, faz ver que os sentimentos e os valores morais são expressões orgânicas, portanto, fisiológicas. A partir

desse momento, Nietzsche faz apelo ao que ele designa de filosofia histórica, que aliada à ciência natural, fazem frente às concepções metafísicas. No aforismo citado, essas concepções metafísicas seriam: a crença na ação altruísta e contemplação desinteressada. Ou seja, enquanto a filosofia metafísica repousa na crença de que “as coisas de mais alto valor” são originárias “milagrosamente”, e, portanto, essenciais e referentes à “coisa em si”, a filosofia histórica colocaria por terra todos esses preconceitos morais. Nesse mesmo trilhar, o segundo aforismo da obra em questão aponta para o que seria o “defeito hereditário de todos os filósofos”, qual seja, o de tomar o “homem atual”, circunscrito a uma esfera existencial particular, com suas religiões, hábitos, e cultura, como se fosse uma verdade eterna. Segundo Nietzsche, carece aos filósofos uma investigação profunda do homem, ou seja, o que acarretou para que tais tipos humanos fossem possíveis. Em outras palavras, falta a percepção de que o homem está inscrito na história. Assim, seus instintos, pensamentos, a própria constituição corporal estão em devir, não são de modo algum essenciais. Nas palavras do filósofo:

Defeito hereditário dos filósofos. – Todos os filósofos tem em si o defeito comum de partirem do homem do presente e acreditarem chegar ao alvo por uma análise dele. Sem querer, paira deles “o homem”, como uma *aeterna veritas*, como algo que permanece igual em todo o torvelinho, como uma medida segura das coisas. Tudo o que o filósofo enuncia sobre o homem, entretanto, nada mais é, no fundo, do que um testemunho sobre o homem de um espaço de tempo *muito limitado*. Falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos; muitos chegaram a tomar, despercebidamente, a mais jovem das configurações do homem, tal como surgiu sob a pressão de determinadas religiões, e até mesmo de determinados acontecimentos políticos, como a forma firme de que se tem de partir. Não querem aprender que o homem veio a ser; enquanto alguns deles chegam a fazer com que o mundo inteiro se urda a partir dessa faculdade de conhecimento. – Ora, *tudo o que é essencial* no desenvolvimento humano transcorreu em tempos primordiais, bem antes desses quatro mil anos que conhecemos mais ou menos; nestes, vê “instintos” no homem do presente e admite que estes fazem parte dos fatos inalteráveis do homem, e nessa medida podem fornecer uma chave para o entendimento do mundo em geral: a teologia inteira está edificada sobre o falar-se do homem dos últimos quatro milênios como de um *eterno*, em direção ao qual todas as coisas do mundo desde seu início tenderiam naturalmente. Mas tudo veio a ser; *não há fatos eternos*: assim não há verdades absolutas. – Portanto, o *filosofar histórico* é necessário de agora em diante e, com ele, a virtude da modéstia. (MA I/HH I, §2).

A falta de sentido histórico, característica dos filósofos, pode ser compreendida, primeiramente, pela desvalorização da história em decorrência da sua abordagem dos fatos partindo da sua singularidade e contingência (DENAT, 2008, p. 150). Tanto a filosofia como a ciência procuram o imutável, o eterno, e a história põe às claras justamente a impossibilidade de compreender o acontecimentos por essa lógica. É nesse sentido que faz ver a tendência da filosofia e da ciência, segundo a qual ocorre a redução da multiplicidade à unidade, do diferente ao igual, do complexo a um entendimento superficial. Destarte, quando

Nietzsche pensa a história como modelo necessário à filosofia, é justamente por considerar que ela escapa à lógica da ciência, pois, os ganhos de se pensar historicamente, em um sentido metodológico, são, sobretudo, “pensar diferenças mais sutis, transformações e mudanças mais complexas que aquelas concebidas, geralmente, pela filosofia tradicional” (DENAT, 2008, p. 151).

A investigação dos sentimentos morais via o âmbito da ciência natural e se faz presente de modo semelhante em *Além do Bem e do Mal*, com a diferença de que, aqui, se trataria de uma “história natural”, precisamente, no capítulo quinto, intitulado *Contribuição à história natural da Moral*. Nietzsche diz:

Deveríamos, com todo rigor, admitir *o que* se faz necessário por muito tempo, *o que* unicamente se justifica por enquanto: reunião de material, formulação e ordenamento conceitual de um imenso domínio de delicadas diferenças e sentimentos de valor que vivem, crescem, procriam e morrem – e talvez tentativas de tornar evidentes as configurações mais assíduas e sempre recorrentes dessa cristalização viva – como preparação para uma *tipologia* da moral. (JBG/ABM, §186).

O que Nietzsche quer dizer com “história natural”? Ora, se partimos da ideia que a ciência natural é aquela que ordena, compara, classifica, define, que investiga a natureza e toda sua complexidade, o filósofo, ao abordar uma “história natural”, quer trazer esses sentidos, mas para o terreno filosófico da moral. Dessa forma, há que se constatar as inúmeras formas de moral e de sentimentos morais, o que implica, nesse trilhar, que tal perspectiva corresponde a uma arma para o combate à metafísica.

Com o decorrer das abordagens de Nietzsche sobre a história, ocorre que na *Genealogia da Moral*, obra, na qual o filósofo pretende investigar o terreno da moral – indo até as suas profundezas –, o pensamento histórico se faz fundamental, principalmente por permitir que não se caia nas explicações baseadas em artifícios metafísicos. É nesse sentido que o filósofo escapa ao “preconceito teológico”, fixando-se nas análises dos textos e documentos. Mas, afinal, que tipo de história Nietzsche se vale para a genealogia? Como afirma Dénat: “a genealogia é a fórmula que contém e resume, de maneira ponderada, as três exigências que devem ser pensadas simultaneamente: uso do sentido histórico, preocupação com o ser vivo das ciências naturais, e da sutileza descritiva da ‘história natural’.” (DENAT, 2008, p.162). O sentido histórico é fundamental para perceber o homem em devir, bem como os valores, e a história natural para compreender como os valores vem a ser, se desenvolvem, se transformam, deixam de existir... também essa história, permite a sutileza de identificar os

tipos de moral, e ordená-las. E, sobretudo, constatar como os valores se efetuam diretamente no corpo.

Vimos que a filologia e a história são instrumentos imprescindíveis para que a genealogia cumpra o seu turno, mas, além desses, há que se atentar para mais um ponto, qual seja, o que Nietzsche chama de investigação pelo “fio condutor do corpo” (*leitfaden des Leibes*). Tanto a genealogia como a fisiologia partem desse mesmo fio de investigação, que é por si só um combate direto aos preconceitos morais calcados na metafísica.

Como aponta Foucault, no seu texto *Nietzsche, a genealogia e a história*, o genealogista perscruta os acontecimentos não pela via utilitarista em que as gêneses são dispostas, como se houvesse uma espécie de linearidade na história (FOUCAULT, 2013, p. 55). O genealogista está à espreita do que geralmente é tomado como menos importante, por vezes até insignificante, em comparação ao que a perspectiva utilitarista e teleológica propõe. Nesse sentido, em certos momentos Nietzsche não se vale da pesquisa da *Ursprung*, precisamente porque a pesquisa, nesse sentido de origem, inclusive referido à Paul Rée, é imbuída da ideia de ser possível encontrar uma origem pura, a essência mesma da coisa, desconsiderando a importância de fatores como sentimentos e instintos. Como se, na origem, estivesse a essência desvelada e virginal do acontecimento, como se ela nada tivesse a ver com o corpo, o tempo e o mundo. Apesar de tal crença metafísica, o genealogista, através do uso da história, tem a sutileza e a probidade de reconhecer nos acontecimentos as marcas impressas no corpo: “é preciso saber diagnosticar as doenças do corpo, os estados de fraqueza e de energia, suas rachaduras e suas resistências para avaliar o que é um discurso filosófico.” (FOUCAULT, 2013, p. 61). Nesse sentido, o filósofo francês atesta que o uso que Nietzsche faz do termo *Herkunft* é o que melhor exprime os propósitos da genealogia, pois tem o sentido de proveniência, que, por sua vez, desfaz a crença na existência de um *eu*. Ela diz respeito ao corpo, “se inscreve no sistema nervoso, no humor, no aparelho digestivo. Má alimentação, má respiração, corpo débil e vergado daqueles cujos ancestrais cometeram erros.” (FOUCAULT, 2013, p. 64). Juntamente com a *Entstehung*, que designa a emergência, a genealogia que Nietzsche desenvolve aponta para os valores em devir, bem como para o corpo, que de modo algum se mantém incólume na história.

2.3 FISIOLOGIA: “AM LEITFADEN DES LEIBES”

Como mencionamos no tópico anterior, “o corpo como fio condutor” é utilizado por Nietzsche como forma de investigação filosófica que escapa os preconceitos metafísicos. Antes de tudo, faz-se necessário entender o que o filósofo designa por corpo e o que ele poderia agregar no seu método de investigação dos valores e expressões da cultura.

Talvez os trechos mais alusivos ao corpo e aos seus detratores estejam no livro *Assim falava Zaratustra*. Na sessão intitulada *Dos desprezadores do corpo*, Nietzsche faz uma crítica tanto ao cristianismo como a filosofia que tomaram o corpo ora como algo banal indigno de atenção, ora como fonte de pecado⁴⁵, ou como algo que dissiparia a atenção para problemas mais “importantes”, como a verdade. A tradição filosófica⁴⁶, segundo Nietzsche, sempre relegou ao corpo uma posição inferior à alma, esta última considerada como fonte do *eu* e a única que deveria ser “cultivada” virtuosamente. O filósofo vê nessa negação do corpo e das coisas terrenas, um sintoma de fraqueza fisiológica, que, para se conservar, cria esses artificios metafísicos. É nesse sentido que afirma: “Foram os doentes e moribundos que desprezaram corpo e terra e inventaram as coisas celestiais e as gotas de sangue redentoras: mas também esses doces, sombrios venenos tiraram eles do corpo e da terra!” (Za/ZA, *Dos transmundanos*). Nietzsche aponta, dessa forma, algo que os “desprezadores do corpo” não percebem: a sua própria negação esconderia um instinto fraco e de morte. Enquanto o corpo sadio fala “de modo mais honesto e mais puro”, por não negar a efetividade do mundo, ou seja, sem negar tudo que há de conflituoso e incerto, o corpo doente cria perspectivas metafísicas de acordo com a sua vontade “fraca”. Na sessão *Dos desprezadores do corpo*,

⁴⁵ Em *Aurora*, Nietzsche faz ver como tudo que refere-se ao corpo, compreendido como dado fisiológico, é pelos cristãos interpretado em termos de bem e mal. Nas suas palavras: “*Os intérpretes cristãos do corpo*. — O que quer que provenha do estômago, dos intestinos, da batida do coração, dos nervos, da bília, do sêmen — todas as indisposições, fraquezas, irritações, todos os acasos de uma máquina que conhecemos tão pouco! — tudo isso um cristão como Pascal tem de considerar um fenômeno moral e religioso, perguntando se ali se acha Deus ou o Diabo, o bem ou o mal, a salvação ou a danação. Oh, intérprete infeliz! Como precisa revirar e torturar seu sistema! Como ele próprio necessita revirar-se e torturar-se para ter razão!” (M/A, §86).

⁴⁶ Também em *Aurora*, Nietzsche faz referência ao desprezo do corpo em prol de uma “pura espiritualidade”. Esse desprezo pode ser observado na negação dos instintos que teve por consequência a produção de almas “oprimidas”. Nesse caso ao que parece, a referência não é dirigida somente à filosofia, mas também à religião e a todas as fontes de negação do corpo. Segundo ele: *O preconceito do “puro espírito”*. — Em toda parte em que predominou a doutrina da *pura espiritualidade*, ela destruiu, com seus excessos, a força nervosa: ela ensinou a menosprezar, negligenciar ou atormentar o corpo, a desprezar e mortificar o próprio homem por causa de seus instintos; ela gerou almas ensombrecidas, tensas, oprimidas — que acreditavam, além disso, conhecer a causa do seu sentimento de miséria e poder talvez eliminá-lo! “Ela tem de estar no corpo! Ele ainda *floresce* em demasia!” — desse modo concluíram, enquanto, na verdade, ele elevava protestos e protestos, com suas dores, contra o seu perpétuo escarnecimento. Enfim, um supernervosismo geral e crônico foi a sina daqueles virtuosos espíritos puros: conheceram o *prazer* apenas na forma do êxtase e de outros precursores da loucura — e o seu sistema atingiu o ápice quando tomou o êxtase como objetivo maior da vida e como gabarito para *condenar* tudo terreno. (M/A, §39).

Nietzsche propõe que a alma faz parte do corpo. Ambos não são, portanto, entidades distintas e opostas: “corpo sou eu inteiramente, e nada mais; a alma é apenas uma palavra para um algo no corpo” (Za/ZA, Dos desprezadores do corpo). O corpo recebe, na sessão citada, a expressão “grande razão” (*Grosse Vernunft*). Nietzsche quer dizer, com isso, que o corpo é muito mais complexo e muito mais desconhecido do que geralmente foi abordado pelo pensamento metafísico. Ora, na *Gaia Ciência*, o filósofo chama atenção para o que os “homens do conhecimento” tomam por “conhecido”. Se, para o “povo”, conhecer implica tornar algo que outrora era estranho em algo conhecido, até que ponto os filósofos também procederiam dessa forma? O que de fato impele a necessidade de conhecer? Não seria o medo? A necessidade de sentir-se seguro? Nietzsche entende que a filosofia se fundamenta muitas vezes no que parece ser mais habitual, mais seguro, para, assim, designar “conhecido”. Mas, de fato, o que autoriza asseverar que o que está mais próximo é ao mesmo tempo o mais conhecido? Não seria isso mais um “erro”, talvez um dos maiores preconceitos metafísicos que o filósofo aponta haver na tradição? É nesse trilhar que afirma: “o habitual é o mais difícil de “conhecer”, isto é, de ver como problema, como alheio, distante, ‘fora de nós’...” (FW/GC, §355). Nesse sentido, o corpo também não seria um dos grandes mal entendimentos da tradição filosófica? Apesar de ser algo “próximo”, não foi tomado com rigor e interesse, haja vista a posição da alma como superior. Segundo Nietzsche:

A partir do fio condutor do corpo – Supondo que a “alma” tenha sido uma ideia atraente e misteriosa, da qual os filósofos com razão só se cindiram contrafeitos – talvez aquilo que eles aprenderam desde então a colocar em seu lugar seja ainda mais atraente e misterioso. O corpo humano, no qual todo o passado mais distante e mais próximo de tudo o que veio a ser orgânico se torna uma vez mais vivo e corporal, por meio do qual, para além do qual e para fora do qual uma corrente descomunalmente inaudita parece fluir: o corpo é um pensamento mais espantoso do que a velha “alma”. (FP- 1885, 36 [35]).

Nesse sentido o filósofo propõe que o corpo seja “mais atraente e misterioso” do que a alma tida como centro de importância da tradição. Vemos ainda, nesse aforismo, uma relação de semelhança com Spinoza, pois, para este, nada sabemos sobre o corpo, nem muito menos o que ele pode em termos de potência:

“O fato é que ninguém determinou, até agora, o que pode o corpo, isto é, a experiência a ninguém ensinou, até agora, o que o corpo – exclusivamente pelas leis da natureza enquanto considerada apenas corporalmente, sem que seja determinado pela mente – pode e o que não pode fazer.” (SPINOZA, 2013, p.167).

Tal como o filósofo alemão, Spinoza levanta a importância do corpo e a nossa ignorância sobre o mesmo. Contudo, em Nietzsche, há ainda outros aspectos levantados, que veremos no decorrer dessa explanação. Nos escritos a partir de 1884, Nietzsche utiliza o

termo “*Am Leitfaden des Leibes*” (fio condutor do corpo), de forma a chamar atenção para a complexidade do corpo e a sua relevância no seu projeto filosófico. Mas, antes de abordarmos o que essa expressão implica, cabe algumas observações sobre o que o filósofo entende por corpo. Primeiramente, quando refere-se ao corpo, Nietzsche utiliza dois termos, *Leibe* e *Körper*. No entanto, ao que tudo indica, não há uma distinção efetiva entre o uso dos dois termos nos escritos do filósofo. *Leibe* é o termo que mais aparece e podemos compreendê-lo como a junção de razão, alma e corpo, ou seja, extrapola o sentido de mero dado fisiológico. O corpo corresponderia, nesse trilhar, e principalmente nesse período, ao conjunto hierárquico de multiplicidades, em que há os que mandam e os que obedecem, conforme a lógica da vontade de poder (*Wille zur Macht*). Em um fragmento póstumo de 1885, intitulado “moral e fisiologia”, o filósofo discorre sobre o corpo e sua complexa constituição, de modo a apontar a sua superioridade significativa, haja vista a supervalorização dada à alma, que aqui podemos compreender como consciência. Em suas palavras:

Moral e fisiologia – Consideramos uma precipitação o fato de precisamente a consciência humana ter sido por tanto tempo considerada como o nível mais elevado do desenvolvimento orgânico e como o que há de mais espantoso dentre todas as coisas terrenas, sim, por assim dizer, como a sua florescência e meta. **O mais espantoso é muito mais o corpo:** não há como mostrar admiração até o fim pelo modo como o *corpo* humano se tornou possível: o modo como uma tal unificação descomunal de seres vivos, cada um deles dependente e serviçal e, contudo, em certo sentido, comandando e agindo uma vez mais por vontade própria, pode viver, crescer e durante muito tempo subsistir como um todo -: e isto *não* acontece evidentemente por meio da consciência! Em relação a esse “milagre dos milagres”, a consciência é justamente apenas um “instrumento” e não mais – no mesmo entendimento, segundo o qual o estômago é um instrumento do corpo. A ligação luxuosa da vida múltipla, a disposição e organização das atividades superiores e inferiores, **a obediência mil vezes multifacetada que não é nenhuma obediência cega, nem muito menos uma obediência mecânica**, mas uma obediência seletiva, inteligente, cheia de considerações, ela mesma resistente – todo esse fenômeno “corpo” é, medido segundo o critério intelectual, tão superior à nossa consciência, ao nosso “espírito”, ao nosso pensamento consciente, ao nosso sentir e querer, quanto a Álgebra é superior ao um vezes um. (FP-1885, 37 [4], *grifo nosso*).

Nietzsche quer chamar atenção para a multiplicidade do corpo. Para isso, parte da hipótese da vontade de poder. Nesse sentido, o corpo implicaria numa complexa hierarquia de mando e obediência que não é nem “cega” nem “mecânica”. Toda essa multifacetada relação é o que no final das contas age. A consciência seria apenas um órgão desenvolvido para a conservação do humano, enquanto que o corpo, tomado como “grande razão”, efetua os pensamentos, ações, perspectivas. Ou seja, Nietzsche propõe primeiramente que a identidade deve ser pensada de outro modo. Ela não remete definitivamente a essências, pois o *eu* corresponderia apenas a uma ilusão gramatical. O corpo formado por impulsos, paixões e instintos é o que forma o organismo e, por sua vez, este não poderia implicar numa forma

fixa, já que toda essa relação é temporária. A “grande razão” é que secretamente age, apesar da crença no “eu”, na “vontade”. Se a alma ou o *eu* implicam numa crença da unidade, em termos metodológicos o corpo se mostra um melhor fio condutor: “a partir do fio condutor do corpo se mostra uma *multiplicidade* descomunal; é metodologicamente permitido utilizar o fenômeno mais rico e melhor estudável como fio condutor para a compreensão do fenômeno mais pobre.” (FP-1885, 2 [91]).

Quando Nietzsche diz que não acredita “em nenhuma boa investigação sem o fio condutor do corpo” (FP-1885, 26 [432]), quer propor uma nova forma de investigação dos valores e das expressões da cultura que tem por critério a saúde e doença. Ora, se é o corpo que institui os valores e expressões da cultura, cabe avaliar quais sintomas estão por trás dessa dinâmica. Nietzsche chama de “fisiopsicologia” essa avaliação das expressões da cultura. Em *Além de bem e mal* recebe a seguinte definição: “morfologia e teoria da evolução da vontade de poder” (JGB/ABM, §23). É nesse sentido que o filósofo afirma uma nova forma de pensamento, por certo mais radical do que os de outrora, ao investigar os acontecimentos a partir do fio condutor do corpo. Cabe ressaltar ainda que corpo ou fisiologia em Nietzsche pode indicar tanto o corpo individual, como criações humanas, ou seja, tanto o âmbito orgânico como o inorgânico. Ademais, nota-se que o critério se distingue da “verdade” procurada pelos seus precursores, pois a sua investigação busca diagnosticar fisiologicamente as perspectivas, valores, pensamentos.

Como foi apontado, o método é de fundamental importância para Nietzsche. Nesse sentido, as suas críticas a outros métodos não implica a sua negação. O filósofo aponta para as insuficiências do método racional e propõe um que vá até as raízes dos problemas, como a moral, de forma a auscultar o que esses valores implicam em termos de vida. Tal método tem por pressuposto virtudes sem *moralina*, como a paciência e a probidade intelectual, que apontam, em última instância, para uma investigação rigorosa que não se deixa capturar por pressupostos metafísicos. Nesse trilhar, apontamos dois métodos principais para que fosse possível a Nietzsche investigar os valores. Primeiro, a genealogia, que se baseia em dois importantes instrumentos: a filologia, como arte de ler proza e pacientemente, tanto os documentos históricos como saber ler a própria realidade sem falseá-la, e a história, compreendida numa tripla face, “sentido histórico”, história em relação às ciências naturais, e a história natural. A genealogia é um procedimento utilizado por Nietzsche para diagnosticar doenças tanto à nível individual como social. Segundo, a fisiologia, que tem por fio condutor o corpo. A partir dela o filósofo instaura uma nova forma de investigação e avaliação dos

valores e expressões da cultura. Atrelada à vontade de poder, a fisiopsicologia avalia os sintomas do indivíduo e da cultura.

3. DIAGNÓSTICO A PARTIR DOS CONCEITOS DE SAÚDE E DOENÇA: NUANCES

No primeiro capítulo, abordamos o sentido de sintoma em Nietzsche a partir da análise de termos que se situam no mesmo campo semântico. Porém, ao nos depararmos com expressões, tais como: “sintoma de *décadence*”, “sintoma de *niilismo*”, “signo de fraqueza fisiológica”, dentre outros, salta aos olhos a questão pelo significado dos termos saúde e doença em Nietzsche. O propósito deste terceiro capítulo é investigar os sentidos desses termos no pensamento de Nietzsche, de modo a entendermos como se constitui sua complexa “taxonomia”⁴⁷.

Primeiramente, ao analisar esses conceitos na obra do filósofo, percebemos que, assim como “*symptom*”, aparecem desde seus escritos iniciais. Contudo, esses conceitos não aparecem com uma significação unitária. Por exemplo, na sua fase inicial tomam uma forma bastante breve e concisa como vemos no texto *A filosofia na era trágica dos gregos*, bem como na utilização de metáforas biológicas como “estômago”, “indigestão”, dentre outras.

No entanto, na fase intermediária e madura do pensamento do filósofo alemão, manifestando-se de modo mais complexo, uma vez que tais conceitos de saúde e doença aparecem de modo acentuado, e não obstante a variação de significados que adquirem em diferentes contextos, denota o quão tais conceitos são mais nuançados⁴⁸. A falta de uma

⁴⁷ O termo taxonomia, aqui utilizado, não deve ser confundido com o sentido tradicional do termo que aparecerá mais a frente sob o modelo de representação da vida na história natural, que denota a perspectiva ontológica da doença. Ao tentarmos estabelecer uma “taxonomia” das doenças em Nietzsche, nos referimos ao sentido básico de “classificação”. Não obstante, optamos por esse termo, haja vista que a medicina o utiliza também nesse sentido de classificação.

⁴⁸ Entendemos por “nuance” a variação de significados que um conceito pode ter, e, mais que isso, entendemos que o operar com “nuances”, em Nietzsche, corresponde a uma lógica interna do seu pensamento. Ao se contrapor à perspectiva de conceito “múmia”, estável, imutável, o filósofo alemão sustenta que “definível é apenas aquilo que não tem história” (GM II §13). Isso quer dizer, conforme várias apropriações da vontade de poder de determinados conceitos, podem emergir diferentes interpretações. Isso denota um dos aspectos mais característicos na sua filosofia, que é justamente a tentativa de superar o dogmatismo que impõe uma “verdade” única, típica aos discursos metafísicos. Ao contrapor-se a ideia de que o conceito guarda uma essência invariável, propõe um filosofar radicalmente temporal em que a forma e o sentido são fluidos. Concordamos com Stegmaier, segundo o qual: “Nietzsche recepcionou seus pensamentos sempre de uma nova maneira, ligou-os diversamente com outros pensamentos, recolocou-os sempre em novos contextos, desenvolvendo-os a partir de tais novos contextos. Em sua obra não há nada concluído, nada definitivo e, além disso, ele não pareceu ter tido a intensão de algo conclusivo e definitivo”. (Stegmaier, p. 303). Apesar de haverem perspectivas tão distintas em relação aos conceitos saúde-doença, tal fato não indica necessariamente que Nietzsche seja um autor que cai em contradições. Ao dizermos que Nietzsche pensa a saúde e a doença de modo nuançado, estamos partindo do caráter experimental da sua filosofia que não se pretendia ser um sistema. Por trabalharmos principalmente a partir de aforismos, teremos que analisar contextualmente o que determinadas proposições indicam.

determinação definitiva da relação entre saúde e doença constitui uma das maiores dificuldades de abordar tal temática, o que por outro lado não obsta uma classificação relativa a contextos específicos.

Considerando-se a relação que Nietzsche estabelecia com a biologia e a medicina de sua época, deve-se adentrar no contexto histórico a partir do qual esses conceitos foram colocados em pauta, pois esse contexto nos é profícuo na medida em que oferece pistas sobre quais perspectivas o filósofo alemão se tornara tributário ou adversário.

Apesar de em um primeiro olhar, a doença como um conceito, a afigurar como algo simples e inquestionável, durante longos períodos históricos, ela recebeu por parte dos médicos variadas significações. Mirko Grmek – historiador francês e croata e um dos primeiros a fundar a história da medicina – dedicou vários escritos⁴⁹ às definições de saúde e doença. Assim, a complexidade de definir a doença, segundo o autor, evidencia-se primeiramente pela linguagem, de tal modo que algumas línguas, como a inglesa, por exemplo, estabelecem a diferença entre estar doente, como experiência existencial, “*Illness*”, da doença propriamente dita, “*disease*”, enquanto outras já não estabelecem linguisticamente tais diferenciações. Outras dificuldades aparecem ao se tentar estipular a diferença entre o sentir-se como doente e ser reconhecido como tal e, não obstante, a doença como ser em si, e a ideia de “doenças” como entidades nosológicas. Assim, desde a perspectiva que compreende a doença como um “ser” ou como um processo, em que não se furtam os questionamentos acerca das vertentes “nominalistas” e “realistas”, pode-se opor pelo menos duas compreensões do fato patológico, a saber: a conceitualização ontológica que se divide entre primitiva e moderna, e a conceitualização dinâmica.

A perspectiva ontológica primitiva se refere à entrada de um ser exterior no organismo, desde um parasita, um veneno ou até mesmo um ser imaterial, como um “espírito demoníaco”. Esta concepção se caracteriza principalmente pela percepção do agente causador da doença como algo que escapa a própria constituição orgânica.

Nas medicinas arcaicas, imagina-se frequentemente a doença sob a forma de um animal parasita, habitualmente um verme, que se introduz no corpo humano ou que se desenvolve espontaneamente. Apesar de algumas semelhanças com as noções

⁴⁹ Cf. GRMEK, Mirko. *Les maladies à l'aube de la civilisation occidentale: recherches sur la réalité pathologique dans le monde grec préhistorique, archaïque, et classique*. Paris: Payot, 1983; *les Maladies dans l'art antique*. Paris: Fayard, 1998; *La vie, les maladies et l'Histoire*. Paris: Éditions du Seuil, 2001.

modernas do parasitismo microbiano patógeno, a teoria parasitária primitiva não lançou historicamente nenhum papel no estabelecimento da bacteriologia médica. O “pensamento selvagem” apreende a ligação causal entre os fenômenos de uma maneira fundamentalmente diferente dessa que caracteriza a visão científica ocidental do mundo. Para a primeira, existe não somente confusão entre a causa e o efeito mas também interpenetração dos acontecimentos naturais e sobrenaturais. Se, por vezes, a “causa” ou melhor a “essência” de uma doença é evidente (traumatismo, frio ou calor, envenenamento, privação de alimentação), frequentemente o mal atinge invisivelmente o homem “fica doente” sem que se saiba pela experiência imediata nem como, nem porquê. Personifica-se então a doença: ela é concebida como um espírito maléfico que torna o homem doente penetrando em seu corpo⁵⁰. (GRMEK, 1993, p.214. *tradução nossa*).

Admitindo essa classificação, também podemos apontar de acordo com Georges Canguilhem – médico e filósofo francês do século XX – pelo menos duas formas⁵¹ de compreender os conceitos de saúde e doença, de forma que ambas correspondem ao aspecto qualitativo da saúde/doença. Uma é chamada de perspectiva ontológica e a outra, perspectiva dinamista/funcional. Esta última, procede da tradição hipocrática, numa perspectiva em que a doença está relacionada tanto ao corpo individual do doente, como a fatores externos como o clima, por exemplo. Ou seja, a doença corresponde mais a um desequilíbrio dos humores do que uma entidade invasora do organismo:

A natureza (*physis*), tanto no homem como fora dele, é harmonia e equilíbrio. A perturbação desse equilíbrio, dessa harmonia, é a doença. Nesse caso, a doença não está em alguma parte do homem. Está em todo o homem e é toda dele. As circunstâncias externas são ocasiões, e não causas. O que está em equilíbrio no homem, e cuja perturbação causa a doença, são quatro humores, cuja fluidez é precisamente capaz de suportar variações e oscilações, e cujas qualidades são agrupadas duas a duas, segundo seu contraste (quente, frio, úmido, seco). (CANGUILHEM, 2015, p.10).

Nesse sentido, do ponto de vista da perspectiva dinâmica ou funcional, a doença não seria algo em si mesmo, que tem uma existência independente ao corpo do indivíduo. Mas, corresponde a um desequilíbrio interno e, não obstante, a uma necessidade mesma da criação de novas formas de equilíbrio pela pressão da natureza. Todavia, o que nos interessa

⁵⁰Dans les médecines archaïques, on s’imagine souvent la maladie sous forme d’un animal parasite, habituellement un ver, qui s’est introduit dans le corps humain ou qui s’y développe spontanément. Malgré certaines similitudes avec les notions modernes du parasitisme microbien pathogène, la théorie parasitaire primitive n’a joué historiquement aucun rôle dans l’établissement de la bactériologie médicale. La <<pensée sauvage>> appréhende le lien causal entre les phénomènes d’une manière foncièrement différente de celle qui caractérise la vision scientifique occidentale du monde. Pour la première, il y a non seulement confusion entre la cause et l’effet mais aussi interpénétration des événements naturels et surnaturels. Si, de temps à autre, la <<cause>> ou mieux l’<<essence>> d’une maladie est évidente (traumatisme, froid ou chaleur, empoisonnement, privation de nourriture), le plus souvent le mal frappé invisiblement, l’homme <<tombe malade>> sans qu’on sache par l’expérience immédiate ni comment, ni pourquoi. On personnifie alors la maladie: elle est conçue comme un esprit maléfique qui rend l’homme malade en pénétrant dans son corps. (GRMEK, Mirko. *Le concept de maladie in Histoire de la pensée médicale en Occident 1: Antiquité et Moyen Âge*. Paris: Éditions du Seuil, 1993.).

⁵¹ Cf. CANGUILHEM, Georges. O normal e o patológico. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.p. 10-11.

sobremaneira é a perspectiva ontológica da doença. Isso porque, nessa perspectiva, podemos ter um indício mais contundente da postura de Nietzsche frente aos debates médico-filosóficos de sua época.

A perspectiva ontológica esteve presente em vários períodos históricos, tendo como principal fundamento a ideia de que a doença seria uma coisa em si, que, ao invadir o corpo, causaria o estado patológico. A doença, tal como podemos compreender pela imagem de um vírus, um veneno ou um germe, teria sua existência autônoma em relação ao corpo do doente. Nos séculos XVII e XVIII, surge, na perspectiva ontológica, outros elementos como a determinação em categorias e entidades específicas das doenças, dispostas num quadro taxonômico, como aponta Foucault: “antes de ser tomada na espessura do corpo, a doença recebe uma organização hierarquizada em famílias, gêneros e espécies.” (FOUCAULT, 2013, p.2-3). Isso se deve, como mostra o filósofo francês no livro *As palavras e as coisas*, a representação da *epistémê* clássica (séculos XVII-XVIII), pois se trata de uma época marcada pelo estabelecimento do conhecimento da ordem. Nesse trilhar, a taxonomia corresponderia a um quadro em que as identidades e as diferenças são dispostas. Nas suas palavras: “O quadro dos signos será a imagem das coisas (...) a história natural se apresenta como análise dos caracteres dos seres vivos, mas que, mesmo artificiais, as taxonomias têm sempre o projeto de se ajustar à ordem natural ou de dissociar-se dela o menos possível.” (FOUCAULT, 2016, p. 92)

Nesse período histórico, em que Foucault denomina de época clássica, a medicina estava direcionada a uma determinada forma de olhar, que era o da superfície. Isso implica precisamente que importava aos médicos identificar e classificar as doenças em categorias, espécies e gêneros, de tal forma que esse olhar estaria atrelado ao dizer. Nesse sentido, a linguagem dos signos possibilitaria a formação do quadro nosográfico a partir da manifestação dos sintomas, que nada mais seriam do que o próprio ser da doença. Aqui, o que nos chama a atenção é a percepção de não haver correspondência direta entre a doença e o corpo do doente, já que o estudo das doenças se dava a partir de um modelo ideal, em que as categorias das doenças se dispunham. Desse modo, o corpo do doente não importava à análise das doenças, pois não seriam essenciais. Para a definição da doença, o órgão não era necessário, pois entre o espaço da doença e o do corpo não estaria a identidade (FOUCAULT, 2013, p. 9).

Destarte, a perspectiva ontológica se refere mais ao caráter qualitativo que se define pela falta ou alteração no organismo (*a-* ou *-dis-*). Os nomes dos defensores mais

emblemáticos dessa perspectiva são Sigerist e Thomas Sydenham (1624-1689). Ainda em relação à doença e ao corpo do doente, segundo Foucault, há uma mudança da medicina do século XIX em relação à “época clássica”, pois se dirige ao corpo do doente. Não mais localizada num espaço ideal taxonômico, a doença é percebida como corporal e também a percepção médica se torna analítica. Enquanto na “época clássica”, o olhar do médico era “superficial”, agora, emerge um olhar profundo no corpo do doente, onde desaparece a distinção essencial da doença para o corpo do doente. Tal mudança se inicia com Bichat, mas é com Broussais (1772-1838) - segundo o qual essas entidades seriam falsas - que ocorre o deslocamento total da doença do espaço ideal para o organismo (Cf. Machado, 2009, p. 99). Neste trilhar, Foucault aponta que, com Bichat, na anatomoclínica começa a desaparecer o “ser” da doença, conforme:

Na experiência anatomoclínica, o olho do médico deve ver o mal se expor e dispor diante dele à medida que penetra no corpo, avança por entre seus volumes, contorna ou levanta as massas e desce em sua profundidade. A doença não é mais um feixe de características disseminadas pela superfície do corpo e ligadas entre si por concomitâncias e sucessões estatísticas observáveis; é um conjunto de formas e deformações, figuras, acidentes, elementos deslocados, destruídos ou modificados que se encadeiam uns com os outros, segundo uma geografia que se pode seguir passo a passo. Não é mais uma espécie patológica inserindo-se no corpo, onde é possível; é o próprio corpo tornando-se doente. (FOUCAULT, 2013, p. 150).

Levando em conta o início da modificação dessa forma de “olhar”, que antes era restrita a uma visibilidade superficial, fixava-se no modelo botânico de representações a chamada “Medicina das Espécies”. O que Bichat proporciona é o direcionamento do olhar às camadas e tecidos do corpo, iniciando a perspectiva de que o corpo torna-se doente. Já em Broussais, podemos apontar duas grandes mudanças. A primeira é que a análise passa a ser inteiramente espacial. No caso o corpo do doente, “A doença é *do espaço* antes de ser *para a vista*. O desaparecimento das duas últimas grandes classes *a priori* da nosologia abriu para a medicina um campo de investigação inteiramente espacial e determinado de ponta a ponta por esses valores locais. (FOUCAULT, 2013, p. 208). A segunda importante modificação reside na superação do antagonismo saúde-doença, que tem início a partir do chamado “Princípio de Broussais” e que, em linhas gerais, implica que a doença é apenas o efeito da mudança de intensificação dos estimulantes. Neste sentido, aponta Canguilhem, conforme trecho:

“as superfícies de relação, tanto internas como externas, transmitem, por sua inervação, essa excitação do cérebro que a reflete em todos os tecidos, inclusive nas superfícies de relação. Essas superfícies estão sujeitas a dois tipos de excitação: os corpos estranhos e a influência do cérebro. É sob a ação contínua dessas múltiplas fontes de excitação que a vida se mantém.” (CANGUILHEM, 2015, p.22).

Dessa maneira, caberia investigar, a partir da aplicação da fisiologia à patologia, como se passaria do estado normal ao patológico. Em relação aos conceitos de saúde e doença, também é observável uma mudança de perspectivas. Segundo Georges Canguilhem, o século XIX, na história da medicina, é caracterizado pelo esforço para a superação do maniqueísmo médico, característico dos séculos XVII e XVIII.

O que distingue a medicina do século XIX – sobretudo antes da era de Pasteur – da medicina dos séculos anteriores é seu caráter decididamente monista. Apesar dos esforços dos iatromecanicistas e dos iatroquimistas, a medicina do século XVIII tinha permanecido, por influência dos animistas e dos vitalistas, uma medicina dualista, um maniqueísmo médico. A Saúde e a Doença disputavam o homem, assim como o Bem e o Mal disputavam o Mundo. (CANGUILHEM, 2015, p. 62).

A perspectiva ontológica, tendo ocupado centralidade nos séculos XVII e XVIII, restava submetida a um paradigma dualista que determinava uma diferença essencial entre as duas categorias. O corpo saudável, portanto, é o que não possui doença. Assim, consequentemente, a saúde é determinada na sua negatividade, como falta da doença. Dessa forma, o século XIX é marcado por essa tentativa de superação dualista até então enraizada nos discursos médicos, muito embora tenha havido um retorno da perspectiva ontológica com a teoria microbiológica da doença, criada pelo cientista Louis Pasteur (1822-1895), e na Alemanha com Robert Koch – médico, patologista e bacteriologista (1843-1910). Esse retorno da perspectiva ontológica pode ser evidenciado a partir da ideia de contágio e infecção, conforme trecho do Bernardino Fantini:

A estrutura teórica da microbiologia e seus procedimentos experimentais conduzem à reduzir os fenômenos de contágio e de afecção à esse do parasitismo – abandonando por consequência as teorias miásmicas – e a identificar contágio e infecção, conceitos antes distintos. Uma doença contagiosa ou infecciosa é devida a presença de um germe (micro-organismo) *específico* que se desenvolve no organismo hospedeiro e que é a *causa específica e necessária* da doença, mesmo se outros fatores (o terreno, a constituição) podem modular o processo patógeno, modificando a ação do germe e as manifestações da doença, sem contudo modificar a “espécie”.⁵² (FANTINI, 1998, p.115).

Isso implica em outro aspecto importante: a mudança ocorrida no modelo de diagnóstico. Com a bacteriologia, haverá uma correspondência direta entre o agente e o diagnóstico, ou seja, o micróbio como agente exterior será identificado a doença mesma. Tal

⁵² La structure théorique de la microbiologie et ses procédés expérimentaux conduisent à réduire les phénomènes de contagion et d’affection à celui du parasitisme – en abandonnant par conséquent les théories miasmatiques – et à identifier contagion et infection, concepts autrefois distincts. Une maladie contagieuse ou infectieuse est due à la présence d’un germe (micro-organisme) *spécifique* qui se développe dans l’organisme hôte et qui est la *cause spécifique et nécessaire* de la maladie, même si d’autres facteurs (le terrain, la constitution) peuvent moduler le processus pathogène, en modifiant l’action du germe et les manifestations de la maladie, sans pour autant en modifier l’« espèce ». (FANTINI, Bernardino. La microbiologie médicale. In GRMEK, Mirko (direction). Histoire de la pensée médicale en occident 3. Du romantisme à la science moderne. Paris : Éditions du Seuil, 1999. p., p.115).

fato pode ser observado com Robert Koch, ao estabelecer a etiologia das doenças transmissíveis. Em linhas gerais, “A causa era o micro-organismo, o micro-organismo era o diagnóstico” (STEVEN; PEITZMAN; MAULITZ, 1998, p.174).

Além desses aspectos basilares da perspectiva ontológica, apresentados pela ideia de contágio e infecção, diferenciando-se de algumas abordagens anteriores ao século XIX, Fantini levanta três aspectos teóricos a respeito do *contagium vivum*:

Na hipótese do *contagium vivum* como causa de uma doença epidêmica, hipótese proposta várias vezes antes do século XIX, pode-se distinguir três aspectos teóricos importantes. Primeiramente, a ideia da presença de alguma coisa material ou imaterial, o *contagium*, que passa de um indivíduo doente a um indivíduo são, provocando a doença nesse último. Segundamente, esse contágio deve ser *vivum*: ou é um “organismo”, a saber uma estrutura dotada de vida, autônoma e capaz de se reproduzir, ou é um “germe” ou uma “semente” dando nascimento a um organismo parasitário no interior do organismo hospedeiro. Essa parte da hipótese depende evidentemente da definição geral da vida. Enfim, existe um terceiro ponto: esse contágio é a *causa específica e necessária* de uma doença infecciosa particular⁵³. (FANTINI, 1998, p.116, tradução nossa).

Essa nova compreensão dos elementos infecciosos está inserida no contexto do século XIX. No referido século, surge a biologia, que implica na mudança de representação dos seres vivos. Se antes a representação era restrita ao modelo taxonômico das ciências pela classificação e ordenação desses seres vivos, como animais e plantas, a biologia se propõe ao estudo dos processos dinâmicos e à distinção do reino orgânico e inorgânico. Tendo isso em vista, essa nova compreensão da vida trará consigo conceitos como “organização”⁵⁴, ou seja, o entendimento de que, onde há vida, existe necessariamente a organização. Nesse ínterim, se o elemento que causa o contágio é vivo, ele remete a uma organização.

⁵³ « Dans l’hypothèse du *contagium vivum* comme cause d’une maladie épidémique, hypothèse proposée à plusieurs reprises avant le XIX siècle, on peut distinguer trois aspects théoriques importants. Premièrement, l’idée de la présence de quelque chose de matériel ou d’immatériel, le *contagium*, qui passe d’un individu malade à un individu sain, en provoquant la maladie chez le dernier, Deuxièmement, ce contagio doit être *vivum*: ou bien c’est un <<organisme>>, à savoir une structure douée de vie, DeuXièmement et capable de se reproduire, ou bien c’est un <<germe>> ou une <<semence>> donnant naissance à un organisme parasitaire à l’intérieur de l’organisme hôte. Cette partie de l’hypothèse dépend évidemment de la définition générale de la vie. Enfin, il y a un troisième point: ce contagio est la *cause spécifique et nécessaire* d’une maladie infectieuse particulière. » (FANTINI, Bernardino. La microbiologie médicale. In GRMEK, Mirko (direction). Histoire de la pensée médicale en occident 3. Du romantisme à la science moderne. Paris : Éditions du Seuil, 1998. p.116)

⁵⁴ Podemos observar com clareza essa perspectiva a partir da obra de Léon Rostan, médico francês e professor da Faculdade de Medicina de Paris, do século XIX. No seu livro “*De L’organicisme*” publicado em 1864, visa mostrar fundamentos fortes de que o organicismo atribuído a organização, faz cair por terra a perspectiva de que há uma força vital que seja independente da matéria organizada. Apesar de muitos médicos da sua época defenderem o “organicismo” segundo ele, nenhum apresentou de modo suficientemente claro o referido assunto, dispondo de argumentos incompletos. Na sua ótica, o vitalismo ao colocar a *vida* como um elemento separado da matéria organizada não explica de modo exato e correto os fenômenos orgânicos. Segundo suas palavras: “L’organicisme s’appuie sur cette raison péremptoire que l’on ne voit la vie nulle autre part que là où il y a organisation.” (O organicismo se apoia sobre essa razão peremptória que não se vê a vida em nenhuma outra parte senão onde existe a organização) (ROSTAN, 1864, p.07).

A ideia de um organismo parasitário que causa a patologia é retomada, portanto, com Louis Pasteur. Tal fato aponta para a situação de conflito entre a perspectiva ontológica e a perspectiva quantitativa do fato patológico no século XIX. Assim, o campo da fisiologia, principalmente, tentará superar esse maniqueísmo tipicamente esboçado pela perspectiva ontológica, tendo seu maior expoente o fisiologista francês, Claude Bernard. De sorte que poderemos observar, no decorrer do trabalho, o citado conflito que se estabelece entre essas duas grandes perspectivas, fazendo-se claro nos escritos de Nietzsche. Neste momento, iremos abordar aspectos principais da sua fisiologia, que nos será útil, posteriormente, ao tratarmos o conceito da *grande saúde* em Nietzsche, e, assim, esclarecermos até que ponto o filósofo se mostra tributário ao fisiologista francês.

Claude Bernard (1813-1878) desenvolveu o que ele mesmo chamou de método experimental, sendo que, para ele, a fisiologia seria a base da medicina e ciência da vida, posição conflitante para a sua época. Diante disto, realizou diversas pesquisas, seja da bile, do diabetes, do pâncreas, de modo que Claude Bernard “se opõe a muitos fisiologistas de sua época, segundo os quais a doença seria uma entidade extrafisiológica, que viria reacrescentar-se ao organismo.” (CANGUILHEM, 2015, p. 33).

O que possibilitou a diferença da perspectiva do fisiologista francês para a tradicional perspectiva ontológica, foi que, enquanto esta última correspondia ao aspecto qualitativo, Claude Bernard atesta que, entre o estado normal e o patológico, não existe uma diferença essencial, conforme trecho:

A saúde e a doença não são dois modos que diferem essencialmente, como talvez tenham pensado os antigos médicos e como ainda pensam alguns. É preciso não fazer da saúde e da doença princípios distintos, entidades que disputam uma à outra o organismo vivo e que dele fazem o teatro de suas lutas. Isso são velharias médicas. Na realidade, entre essas duas maneiras de ser há apenas diferenças de grau: a exageração, a desproporção, a desarmonia dos fenômenos normais constituem o estado doentio. Não existe um caso onde a doença tenha feito aparecer condições novas, uma mudança completa de cena, produtos novos e especiais⁵⁵. (BERNARD, 1876, p. 391).

A partir do estudo que Claude Bernard realiza do diabetes, foi possível a constatação de que não haveria uma diferença “essencial” dos sintomas, como se eles fossem externos ao

⁵⁵ “La santé et la maladie ne sont pas deux modes différent essentiellement comme ont pu le croire les anciens médecins, et comme le croient encore quelques praticiens. Il ne faut pas en faire des principes distincts, des entités qui se disputent l’organisme vivant et qui en font le théâtre de leur lutte. Ce sont là des veilles médicales. Dans la réalité, il n’y a entre ces deux manières d’être que des différences de degré: l’exagération, la disproportion, la désharmonie des phénomènes normaux, constituent l’état maladif. Il n’y a pas un cas où la maladie aurait fait apparaître des conditions nouvelles, un changement complet de scène, des produits nouveaux et spéciaux.” (BERNARD, Claude. *Leçons sur la chaleur animale*. Paris: Librairie J. –B. Baillière et Fils. 1876.p. 391).

organismo que consequentemente causariam o estado da doença. Por exemplo, um dos resultados que o fisiologista obteve a partir do estudo do diabetes, foi que o açúcar existe “naturalmente” no organismo, que se dá pelo fenômeno da glicemia. Assim, a glicemia não estaria atrelada aos alimentos ingeridos pelo animal, pois é produzida pelo próprio organismo.

Para o fisiologista francês, portanto, esses sintomas se distinguiriam apenas em graus, níveis de intensidade distintos, de acordo com o exemplo supracitado, dependendo da porcentagem da glicemia é que poderia causar ou não a glicosúria. Nesse sentido, a diferença se mostra apenas no aspecto quantitativo, não correspondendo de modo algum a entidades extrafisiológicas ou essenciais. Desse modo, é possível perceber, ainda, que a negação da oposição essencial, feita por Claude Bernard, não se limita ao estudo dos estados normais e patológicos. Também em relação ao campo orgânico e inorgânico o mesmo acontece. Conforme atesta Canguilhem: “Claude Bernard não admite que se distinga, do ponto de vista físico-químico, os fenômenos do reino orgânico e os fenômenos do reino mineral” (CANGUILHEM, 2015, p. 38). Em uma citação do próprio fisiologista francês esse ponto de vista fica claro. Segundo ele:

Essas ideias de luta entre dois agentes opostos, de antagonismo entre a vida e a morte, entre a saúde e a doença, entre a natureza bruta e a natureza animada já estão ultrapassadas. É preciso reconhecer em tudo a continuidade dos fenômenos, sua gradação insensível e sua harmonia⁵⁶. (BERNARD, 1876, p. 394).

Em suma, esses aspectos constituem a perspectiva de homogeneidade do normal e patológico, ou seja, a homogeneidade no sentido de não haver distinção essencial, pois entre a saúde e a doença haveria apenas de uma variação de graus. Tal perspectiva vale, inclusive, para a vida e a morte, já que, segundo Bernard, estão em continuidade⁵⁷. Como veremos mais adiante, a relação que Nietzsche estabelece com Claude Bernard reside nesses aspectos, porém, com distinções que dizem respeito ao cerne da problemática saúde-doença.

Tendo em vista essa contextualização histórica, na qual Nietzsche estava inserido – a tendência da superação do maniqueísmo médico, apesar do retorno da perspectiva ontológica no final do século XIX –, podemos agora abordar a relação do autor de *Genealogia da moral* com as principais conceitualizações de saúde e doença de sua época.

⁵⁶ “Ces idées de lutte entre deux agents opposés, d’antagonisme entre la vie et la mort, la santé et la maladie, la nature brute et la nature animée, ont fait leur temps. Il faut reconnaître partout la continuité des phénomènes, leur gradation insensible et leur harmonie.” (BERNARD, Claude. *Leçons sur la chaleur animale*. Paris: Librairie J. – B. Baillière et Fils. 1876.p. 394)

⁵⁷ Apesar dos conceitos de homogeneidade e continuidade tratarem de significados ligeiramente diferentes, como aponta Georges Canguilhem, em Bernard, são trabalhados de certa forma como sinônimos.

Por não haver uma classificação fixa do que Nietzsche entende por saúde e doença, e isso em parte se deve a própria experimentalização do filósofo, que tinha uma saúde instável, como também a sua relação com os debates da biologia e medicina no seu contexto histórico, entramos em um “terreno” deveras difícil de trabalhar. Uma das dificuldades diz respeito ao fato de que Nietzsche não indica apenas os tipos de doença e os sintomas que compõem o fato patológico, mas nos conduz a diferentes interpretações da própria relação existente entre saúde e doença, que são ora vistas como estados, ora como um processo contínuo de tensão. Em determinados momentos, poucos, o doente é tratado por ele como algo a ser separado do são. Já em outras situações, na maioria delas, a doença pode ser encarada como necessária, na medida em que provoca uma mudança de olhar, uma sensibilidade para o que antes se passava despercebido.

Apesar das diversas facetas da relação saúde-doença pensamos que tal fato não constitui um impedimento de esboçarmos uma espécie de “taxonomia”, no sentido de uma possível classificação de doenças por meio dos seus sintomas. E, para além dessa classificação, relacioná-las de forma tal a indicar uma lógica do pensamento de Nietzsche.

A princípio, um dos aspectos mais claros em Nietzsche é a sua tentativa de escapar de uma definição generalizante e normatizadora da saúde. A saúde se encontra indissociavelmente ligada à experimentação individual, pois prescinde das perspectivas e modos de sentir de cada um. Portanto, não é passível de uma determinação universalmente válida. O que parece estar mais em questão é o modo como se lida com a doença, já que, para o filósofo alemão, o homem é um animal doente⁵⁸. Isso quer dizer que o que existem são tipologias diferentes de doentes. Nesse sentido, a noção de doença pode apontar para pelo menos dois caminhos: pode ser interpretada como temporária, aquela necessária para a grande saúde, como, também, em um sentido forte, uma doença incurável. Além disso, podemos apontar para o sentido de doença individual e doença no sentido macro, ou seja, ampliada ao nível social.

Abordaremos, portanto, as nuances dos conceitos de saúde e doença em Nietzsche, levando em conta a própria relação entre os dois termos. Assim, perscrutaremos questões tais como: saúde e doença são opostos? A saúde é a ausência da doença, ou a doença é o pressuposto da saúde? O “contágio” deve ser evitado e a saúde preservada? Dividiremos a

⁵⁸ Cf. GM/GM III, §13 e §14.

abordagem das nuances de saúde e doença em tópicos que dizem respeito a perspectivas presentes no Nietzsche maduro.

3.1 GRANDE SAÚDE

Um dos aspectos mais característicos de Nietzsche é a atribuição da palavra “grande”⁵⁹ a temas que ele ressignifica de acordo com a sua filosofia. Isso acontece, por exemplo, com a política (*grosse Politik*), a razão (*grosse Vernunft*) e inclusive a saúde (*grosse Gesundheit*). Mas, para que o filósofo alemão dê um novo significado, precisamos saber a quais perspectivas ele se contrapõe e o que isso implica na sua filosofia.

A expressão “grande saúde” aparece poucas vezes⁶⁰ na obra de Nietzsche, especificamente quatro vezes, geralmente apontando para uma saúde plástica, uma saúde que está para além da conservação, para além de um “estado”. Refere-se mais a um processo de tensão, no qual a doença é incorporada. Esse conceito de grande saúde é exposto por Nietzsche pela primeira vez em 1886, num prefácio atribuído a *Humano demasiado humano I*, período em que o filósofo expressa a sua própria relação com a doença que o acometia.

Desse isolamento doentio, do deserto desses anos de experimento, é ainda longo o caminho até a enorme e transbordante certeza e saúde, que não pode dispensar a própria doença como meio e anzol para o conhecimento, até a *madura* liberdade do espírito, que é também autodomínio e disciplina do coração e permite o acesso a modos de pensar numerosos e contrários – até a amplidão e refinamento interior que vem da abundância, que exclui o perigo de que o espírito porventura se perca e se apaixone pelos próprios caminhos e fique inebriado em algum canto; até o excesso de forças plásticas, curativas, reconstrutoras e restauradoras, que é precisamente a marca da *grande* saúde, o excesso que dá ao espírito livre o perigoso privilégio de poder viver *por experiência* e oferecer-se à aventura: o privilégio de mestre do espírito livre! No entremeio podem estar longos anos de convalescença, anos plenos

⁵⁹ Sobre o uso do termo “grande”, conferir: FAUSTINO, Martha. *Nietzsche e a grande saúde: para uma terapia da terapia*. Lisboa: 2013. p. 245-247 e STEGMAIER, Werner. *Schicksal Nietzsche? Zu Nietzsches Selbsteinschätzung als Schicksal der Philosophie und der Menschheit*. In: Nietzsche-Studien 37, 2008. p.110-111.

⁶⁰ Apesar do termo “grande saúde” aparecer em poucos momentos, não implica que sua importância seja diminuída. Ao aparecer em momentos pontuais, revela sua relevância no que tange à compreensão maior de saúde em Nietzsche e ao seu projeto filosófico. Estamos de acordo com Martha Faustino quando diz: “Apesar das suas parcas aparições ao longo de toda a obra de Nietzsche (ao contrário da simples noção de saúde, que permeia com grande insistência, tanto a suas obras publicadas, como todo o espólio), a grande saúde aparece sempre, como veremos, em contextos de extrema relevância e em associação clara com uma espécie de culminar de todo o projeto nietzschiano, seja pela sua relação com o seu “novo ideal”, pela sua atribuição aos espíritos livres ou aos novos filósofos, ou mesmo pela sua identificação com a figura de Zarathustra.” (FAUSTINO, Martha. *Nietzsche e a grande saúde: para uma terapia da terapia*. Lisboa: 2013. p.219).

de transformações multicores, dolorosamente mágicas, dominadas e conduzidas por uma tenaz *vontade de saúde*⁶¹. (MA I/HHI, §4).

Num fragmento póstumo de 1885-1886, ao abordar qual seria o critério de medida entre a saúde e o caráter doentio, Nietzsche propõe que, além de signos que indicam força, jovialidade, a incorporação da doença em vista a uma expansão, ou seja, o ato mesmo de superar a patologia corresponde a uma grande saúde (*g r o ß e Gesundheit*).

Saúde e caráter doentio: é preciso tomar cuidado! O critério de medida continua sendo a eflorescência do espírito, a força fontal, a coragem e a jovialidade do espírito – mas, naturalmente também, *o quanto de um elemento doentio ele pode assumir sobre si e superar* - o quanto ele pode *tornar* saudável. Aquilo em que os homens mais ternos pereceriam pertence aos meios de estímulo da *grande* saúde. (FP-1885, 2 [97]).

No livro V da *Gaia ciência*, escrito em 1887, Nietzsche desenvolve a sua perspectiva da grande saúde, abordando-a como uma saúde que não se tem absolutamente, mas aquela que se conquista, ou seja, implica primordialmente numa compreensão de saúde que não pode existir sem que haja a doença. Nesse sentido, a doença funciona como uma mola propulsora que faz emergir uma saúde mais forte, mais rica.

A grande saúde. – Nós, os novos, sem nome, de difícil compreensão, nós rebentos prematuros de um futuro ainda não provado, nós precisamos, para um novo fim, também de um novo meio, ou seja, de uma nova saúde, mais forte alerta alegre firme audaz que todas as saúdes até agora. Aquela cuja alma anseia haver experimentado o inteiro compasso dos valores e desejos até hoje existentes e haver negado as praias todas desse “Mediterrâneo” ideal, aquele que quer, mediante as aventuras da vivência mais sua, saber como sente um descobridor e conquistador do ideal, e também um artista, um santo, um legislador, um sábio, um erudito, um devoto, um adivinho, um divino excêntrico de outrora: para isso necessita mais e antes de tudo uma coisa, *a grande saúde* – uma tal que não apenas se tem, mas constantemente se adquire e é preciso adquirir, pois sempre de novo se abandona e é preciso abandonar... E agora, após termos estado por largo tempo assim a caminho, nós, argonautas do ideal, mais corajosos talvez do que seria prudente, e com frequência náufragos e sofridos, mas, como disse, mais são do que nos concederiam, perigosamente, sempre novamente são. (FW/GC, §382).

Na obra *Genealogia da Moral* (1887), a grande saúde aparece num contexto que também remete a uma saúde mais forte, mas é abordada se opondo à saúde que é acreditada geralmente pelo homem moderno. Nesse viés, a grande saúde é proposta para uma “outra espécie de espíritos”, nos quais a guerra e a força se fazem mais presentes. O que implica dizer que a vontade de conservação, uma espécie de estabilidade e equilíbrio, não corresponde a essa saúde mais “potente”.

Para aquele fim seria preciso uma *outra* espécie de espíritos, diferentes daqueles prováveis nesse tempo: espíritos fortalecidos por guerras e vitórias, para os quais a

⁶¹ Veremos que Nietzsche utiliza o termo “Vontade de saúde” com significações distintas, dependendo do seu contexto. Nesse contexto, implica que, no estado da doença, a vontade de saúde é importante, na medida em que se torna criadora de uma força que permite a superação da doença e o seu aproveitamento.

conquista, o perigo e a dor se tornaram até mesmo necessidade; seria preciso estar acostumado ao ar cortante das alturas, a caminhadas invernais, ao gelo e aos cumes, em todo sentido; seria preciso mesmo uma espécie de sublime maldade, uma última, securíssima petulância do conhecimento, própria da grande saúde, seria preciso, em suma e infelizmente, essa mesma *grande saúde*!... Seria ela possível agora? (GM/GM II, §24).

A grande saúde, entendida como uma saúde mais forte, escapa ao modelo de negação que é típica ao “espírito” moderno. Não remete a simples ausência da doença (como se pudesse haver um corpo totalmente são), pois corresponde mais a um processo do que um estado.

É precisamente nesse ponto que Nietzsche, bem como Claude Bernard, fazem frente às perspectivas médicas predominantes, pautadas pela compreensão ontológica. Em Nietzsche, isso se deveu também às suas leituras da biologia, que tiveram sua notória importância para o conceito de vontade de poder (*wille zur macht*).

Em concordância com o conceito de vontade de poder, a ideia central de grande saúde obedece a mesma lógica de relação de forças. O corpo saudável não seria o antagonismo da doença, mas corresponde à relação conflituosa em que a saúde incorporaria a doença. Com efeito, distinguir-se-iam apenas em graus. Em relação à vontade de poder, podemos notar a relação intensa de Nietzsche com a biologia do século XIX, principalmente com os neolamarckistas, a partir dos quais o filósofo alemão encontrou suporte para sua perspectiva de que a vida tende a expansão.

A medida em que a filosofia de Nietzsche torna-se cada vez mais numa filosofia da vontade, essa ideia da luta pela preeminência acaba por predominar sob o nome de “vontade de poder”, a qual ele tende mesmo a retomar toda a vida instintiva (...) Nietzsche se mostra partidário de Roux ao admitir a luta das partes no organismo. Como Rolph, Nietzsche se mostra anti-darwinista, anti-malthusiano, rejeitando a luta de concorrência como princípio evolutivo ele adota o princípio de prosperidade de Rolph como causa das variações⁶². (RICHTER, 1911, p. 130-131).

A grande saúde pode ser contraposta também à ideia de que a saúde é o estado em que o paciente não sente perturbação de qualquer natureza. Segundo a emblemática afirmação de René Leriche (1879-1955), “A saúde é a vida no silêncio dos órgãos”. Para o cirurgião francês a saúde é uma espécie de equilíbrio e só a partir da doença o corpo é instigado a falar. Porém, tal expressão não visa constituir uma definição taxativa e universal de saúde. Com ela,

⁶² “A mesure que la philosophie de Nietzsche devient de plus en plus une philosophie de volonté, cette idée de la lutte pour la prééminence finit par prédominer sous le nom de <volonté de puissance>, à laquelle il tend même à ramener toute la vie instinctive (...) Nietzsche se montre partisan de Roux en admettant la lutte des parties dans l'organisme. Comme Rolph, Nietzsche se montre anti-darwinien, anti-malthusien, en rejetant la lutte de concurrence comme principe évolutif. Il adopte le principe de prospérité de Rolph comme cause des variations.” (RICHTER, Claire. *Nietzsche et les théories biologiques contemporaines*. 2^a édition. Paris: Mercure de France. 1911.p. 130-131)

“Leriche precisa bem que sua definição é essa do doente e não do médico. Ele sabe que o silêncio dos órgãos não exclui a presença da doença. Mas ele não faz da saúde “um caso interno” que apenas seria concernente ao doente por ele mesmo”⁶³. (BÉZY, 2009, p. 47-50).

Muito embora a definição de Leriche não se refira a uma definição universal de saúde, em comparação com o conceito de grande saúde em Nietzsche, encontramos oposição no aspecto, segundo o qual, para o filósofo alemão, a saúde propriamente dita, não corresponde a um equilíbrio, mas a uma luta constante em que, mesmo que se sinta a dor, a saúde engloba a doença e a domina, bem como a dinâmica da vontade de poder.

A partir do exposto, podemos sintetizar alguns pontos sobre a grande saúde que apontam para sua contraposição a pelo menos três formas de compreensão de saúde e doença, quais sejam: a primeira compreende esses conceitos como designações de um estado; a segunda corresponde a ideia de vida como conservação. Nesse sentido, a saúde é entendida como conservação ou falta da doença; e a terceira que entende o par saúde e doença como um dualismo irreduzível.

1- Como foi visto, segundo Canguilhem, existem duas formas de representação da doença pela abordagem qualitativa que a medicina até hoje se vale. Ela é formada tanto pela concepção dinamista/funcional, bem como pela ontológica. A perspectiva ontológica entende a doença como uma entidade que invade o corpo. Nesse sentido, existiria um ser da doença, que poderia ser um germe, um vírus e que, ao entrar no corpo, do indivíduo causaria um estado patológico.

Thomas Sydenham, médico inglês do século XVII, época marcada pela medicina classificatória, propunha a ordenação dos fatos patológicos em famílias, gêneros e espécies. O médico inglês defensor dessa perspectiva ontológica aponta que a doença corresponde ao esforço da natureza para que haja a restauração da saúde pela eliminação da matéria mórbida. Quanto à perspectiva ontológica, observa-se o seu retorno com Louis Pasteur, cientista do século XIX, porém, com outras facetas que acompanham o seu tempo.

Quanto à perspectiva dinâmica/funcional, tem origem na medicina grega, entende que a doença não é uma entidade que invade o corpo, e que se localiza em algum órgão específico,

⁶³ “En premier lieu, il convient d’insister sur le part pris de Leriche dans cette définition. Il ne s’agit pas en effet pour lui de donner une définition universelle de la santé. Leriche précise bien que sa définition est celle du malade et non de la médecine. Il sait que le silence des organes n’exclut pas la présence de la maladie. Mais il ne fait pas de la santé « une affaire interne » qui ne concernerait que le malade lui-même.” (BÉZY, Oliver. *«La santé c’est la vie dans le silence des organes»*, La revue lacanienne 2009/1 (n° 3), p. 47-50.).

ou seja, ela se dá de modo “totalizante”, pois está no corpo todo do doente: “a doença não é somente desequilíbrio ou desarmonia; ela é também, e talvez, sobretudo, o esforço que a natureza exerce no homem para obter um novo equilíbrio” (CANGUILHEM, 2015, p. 10).

Nietzsche, ao trabalhar com o conceito da “grande saúde”, contrapõe-se às duas abordagens tradicionais, tanto a dinamista/funcional como a ontológica, pois as duas correspondem à compreensão de saúde como um estado. Ou seja, ambas carregam a similitude de encarar a saúde e a doença como opostos, na medida em que o organismo luta com o que lhe perturba para retomar o seu estado de equilíbrio: “A doença difere da saúde, o patológico, do normal, como uma qualidade difere da outra, quer pela presença ou ausência de um princípio definido, quer pela reestruturação da totalidade orgânica” (CANGUILHEM, 2015, p. 11).

Nietzsche, no entanto, a partir da sua noção central de saúde, propõe que a relação entre a saúde e a doença seja entendida como uma dinâmica. Apesar de utilizarmos o mesmo termo “dinamismo”, não se trata da mesma compreensão. A diferença do referido dinamismo para o da abordagem dinâmica/funcional é que esta última compreende o homem como uma unidade organizada dos humores e a doença como a desorganização desse estado, enquanto que o filósofo alemão defende uma saúde que não supõe um equilíbrio. Trata-se de um processo em tensão constante.

2- Para Nietzsche, a vida não busca primariamente a conservação. Esta seria secundária no processo. O corpo, na dinâmica da vontade de poder (*Wille zur Macht*), buscaria a expansão ao incorporar e assimilar o que lhe faz resistência. A crítica que Nietzsche faz a Darwin se dá, principalmente, porque, na sua perspectiva, este defende que a evolução pela seleção natural indica a luta pela sobrevivência. Num texto de seus fragmentos póstumos, Nietzsche afirma:

A influência das ‘circunstâncias externas’ é superestimada em Darwin até as raíais do disparate; o essencial no processo vital é precisamente a violência enormemente configuradora, criadora de formas, a partir do interior, que utiliza, explora as ‘circunstâncias exteriores’. (KSA 7(25), 1885-87).

Tal crítica a Darwin pode ser observada a partir da filiação de Nietzsche a Wilhelm Roux, embriologista alemão do século XIX, para o qual a luta constitui importância essencial nos processos de formação de células e na adaptação funcional. Portanto, para o filósofo alemão, a vontade de se conservar sem ter contato com o que lhe faz resistência seria um

signo de doença e não de saúde. Nesse sentido, saúde corresponderia a sair do que lhe é mais habitual e criar novas formas a partir das forças plásticas.

3- Quanto ao dualismo irreduzível de saúde e doença, essa perspectiva está calcada na concepção de que saúde e doença são opostos, concepção bastante recorrente, por exemplo, na perspectiva negativa de saúde, que define saúde como ausência da doença. Essa perspectiva esteve presente em alguns filósofos pré-socráticos como Alcmeon de Crotona.

No século XX, reaparece em Christopher Boorse, naturalista que busca defender que saúde e doença são isentos de valor e por isso podem ser essencialmente descritivos. Nesse sentido, esses conceitos deveriam ser analisados pela biologia e não por uma perspectiva ética. “A definição de saúde elaborada por Boorse chama atenção pela sua insistente negatividade. Em toda a sua obra, uma definição positiva de saúde é propositadamente evitada.”⁶⁴. Nietzsche se contrapõe a essa perspectiva porque ele vê, nesse dualismo, um aspecto moral e metafísico que ele visa superar a partir de uma perspectiva dinâmica de saúde e doença.

Além da abordagem de Nietzsche da grande saúde, que se mostra como uma compreensão do próprio processo da saúde e doença enquanto uma dinâmica, no pensamento do filósofo alemão, a saúde nunca pode remeter a uma determinação unitária. Isso quer dizer que nunca há uma saúde propriamente no singular⁶⁵. Saúde indica para saúdes⁶⁶, que escapam a um modelo de aplicação universal.

A saúde da alma – A apreciada fórmula de medicina moral (cujo autor é Ariston de Quios), “A virtude é a saúde da alma” – devia ser modificada, para se tornar utilizável, ao menos assim: “Sua virtude é a saúde de sua alma”. Pois não existe uma saúde em si, e todas as tentativas de definir tal coisa fracassaram miseravelmente. Depende do seu objetivo, do seu horizonte, de suas forças, de seus impulsos, seus erros e, sobretudo, dos ideais e fantasias de sua alma, determinar *o que* deve significar saúde também para seu corpo. Assim, há inúmeras saúdes do corpo; e quanto mais deixarmos que o indivíduo particular e incomparável erga a sua cabeça, quanto mais esquecermos o dogma da “igualdade dos homens”, tanto mais nossos médicos terão de abandonar o conceito de uma saúde normal, juntamente com dieta normal e curso normal da doença. E apenas então chegaria o tempo de refletir sobre saúde e doença da *alma*, e de situar a característica virtude de cada um na saúde desta: que numa pessoa, é verdade, poderia parecer o contrário da saúde de uma

⁶⁴ Conferir: ALMEIDA FILHO, Neomar de; JUCA, Vlândia. *Saúde como ausência de doença: crítica à teoria funcionalista de Christopher Boorse*.

⁶⁵ Sobre as múltiplas saúdes em Nietzsche, conferir: AURANQUE, Diana. *Nietzsche und die „unzählige[n] Gesundheit des Leibes“: Aktualität und Kritik eines pluralistischen Gesundheitsverständnisses*. In Orsolya Friedrich/ Diana Aurenque/ Galia Assadi/ Sebastian Schleidgen Nietzsche, Foucault und die medizin: Philosophische Impulse für die Medizinethik. [Transcript]. 2016.

⁶⁶ Há mil veredas que não foram percorridas; mil saúdes e ilhas recônditas da vida. Inesgotados e inexplorados estão ainda o homem e a terra humana. (ZA, Da virtude dadivosa, parte 2).

outra. Enfim, permaneceria aberta a grande questão de saber se podemos *prescindir* da doença, até para o desenvolvimento de nossa virtude, e se a nossa avidez de conhecimento e autoconhecimento não necessitaria tanto da alma doente quanto da sã; em suma, se a exclusiva vontade de saúde⁶⁷ não seria um preconceito, uma covardia e talvez um quê de refinado barbarismo e retrocesso. (FW/GC, §120).

A partir do aforismo citado, podemos depreender alguns elementos. Primeiramente Nietzsche insere a questão da saúde na seara das virtudes (Cf. PASCHOAL, 2013, p.21-22), ou seja, com isso, ele quer apontar para a impossibilidade de se estabelecer uma forma de saúde única que abarque as singularidades. Assim como a virtude diz respeito ao caráter individual, ou seja, de cada pessoa com seus modos de vida específicos, a saúde segue esse mesmo raciocínio, pois depende de cada corpo, das suas fraquezas e forças, que são sempre variáveis. Tendo em vista esses elementos e o fato do filósofo apontar a tensão entre saúde-doença como um sinal de uma saúde forte, ele não propõe a busca de um “remédio” que aplacasse a doença, de modo a alcançar uma saúde “ideal”.

Parece claro o porquê da saúde, em Nietzsche, escapar de um modelo normalizante, haja vista que boa parte das suas críticas se dirigem a ideia do “em si”, típico do pensamento metafísico. Assim, a saúde está relacionada a diversas perspectivas, objetivos, anseios que são determinados por singularidades. No aforismo 286 de *Humano demasiado Humano*, o filósofo alemão aborda tal aspecto ao comparar as diversas opiniões que cada pessoa pode ter com as diversas formas de saúde. Ambas dizem respeito a singularidades irreduzíveis a uma classificação única:

Com a liberdade de opiniões sucede o mesmo que à saúde: ambas são individuais, não se pode criar um conceito de validade geral para nenhuma delas. O que um indivíduo necessita para sua saúde é, para um outro, motivo de doença, e vários caminhos e meios para a liberdade do espírito seriam, para naturezas superiormente desenvolvidas, caminhos e meios de servidão. (MA I/HH I, §286).

E mais, nessa relação constante entre saúde, doença e convalescença, é possível o emergir de inúmeros pontos de vista diversos de outrora.

Após essa breve abordagem do sentido da grande saúde em Nietzsche, importa-nos colocar a seguinte questão: como se dá, finalmente, a relação de Nietzsche com Claude Bernard? A partir da sua filiação à perspectiva de que, entre esses processos, só existe uma diferenciação em graus, o filósofo alemão também seria tributário a homogeneidade da saúde-

⁶⁷ Aqui podemos observar outro sentido da “vontade de saúde”. Nesse contexto, refere-se ao desejo de equilíbrio que afasta a parte tumultuosa e conflitante de vida. Indica, além do mais, um certo preconceito e uma certa falta de sensibilidade para aproveitar o estado patológico em vista de uma expansão.

doença? Ou melhor, há como defender a importância da doença sem cair, no entanto, na perspectiva ontológica?

Como vimos, a grande saúde só se faz possível através da doença. Assim, é pela tensão constante entre a saúde e a doença que se permite ao corpo se expandir. Tal compreensão remete à dinâmica da vontade de poder. Segundo Barbara Stiegler:

O que Nietzsche recusa com Claude Bernard, é o maniqueísmo médico que afirmando a diferença essencial da doença e da saúde busca impor, após o dualismo moral e metafísico, dois mundos opostos do bem e do mal. À esse maniqueísmo, Claude Bernard opõe a existência de um só mundo, e é o que Nietzsche procura fazer após ele. Mas a destruição bernadiana do dualismo passa por um monismo fechado, pela posição de uma só substância, estável e idêntica, que acaba relegando a diferença ao patamar de ilusão: o que ao mesmo tempo, e paradoxalmente, restaura o dualismo do permanente (verdadeiro) e do mutável (ilusório). Nietzsche, ao contrário, quer por sua vez negar, a diferença essencial entre os dois mundos e ter em conta as diferenças internas do mesmo mundo (...) Como frequentemente, Nietzsche faz uma utilização puramente estratégica da frase que ele cita. Nenhuma obediência subjacente à citação. (STIEGLER, 2000, p. 88-89, *tradução nossa*).

Muito embora Nietzsche tenha lido Claude Bernard e utilize a concepção de que saúde e doença variam apenas em graus, o filósofo alemão parece não defender que estes estados são homogêneos, posto que a doença é entendida em sua alteridade radical, o que permite uma visão dinâmica do processo saúde-doença.

Nietzsche se mantém próximo a Claude Bernard na tentativa de superação dos dualismos seja da metafísica ou da própria perspectiva médica ontológica. Mas se difere na medida em que o conceito de doença, ainda mais do que o de saúde, toma um lugar privilegiado, pois ela é o elemento constitutivo da grande saúde. É com a doença que a saúde é posta à prova, daí sua alteridade. O próximo tópico abordará a importância da doença e sua classificação.

3.2 DOENÇA

Se não podemos categorizar a saúde no sentido de dar-lhe uma significação universalmente válida, já que além de múltipla, refere-se a vivências singulares, o mesmo não acontece com a noção de doença. Podemos observar uma cadeia de sintomas, signos e linguagens de sinais que tornam possível uma imagem que ao ser lida pelo olhar do médico-filósofo gera um diagnóstico.

Porém, essa tentativa de classificação das doenças não nos é ofertada de modo claro pelos escritos de Nietzsche. Como foi dito anteriormente, o tema saúde-doença é bastante

nuançado, o que pode gerar algumas confusões conceituais. Para que seja possível dar cabo do nosso objetivo, destacaremos em tópicos os tipos de doença e os seus sintomas, bem como a relação da doença com o conceito de saúde.

Primeiramente, a inequívoca importância dada à doença se demonstra em diversos contextos dos escritos de Nietzsche, que implicam em três aspectos, quais sejam:

1. Para que possa haver a grande saúde é necessária a doença. O referido ponto foi demonstrado no tópico sobre a grande saúde. No geral, implica que a saúde, longe de ser algo que indique uma estabilidade ou negação do patológico, requer a doença para que possa efetivar-se.

2. A partir da sua própria relação com a doença, Nietzsche desenvolve os critérios de avaliação. Do ponto de vista saudável, pensar a doença, do ponto de vista doente, pensar a saúde (EH/EH, por que sou tão sábio, §1). Ou seja, a partir do jogo saudável/doente, é possível experimentar diversas formas de pensamento: “um filósofo que percorreu muitas saúdes e sempre as torna a percorrer passou igualmente por outras tantas filosofias: ele *não pode* senão transpor seu estado, a cada vez, para a mais espiritual forma e distância – precisamente essa arte da transfiguração é filosofia” (FW/GC, prefácio §3). A transfiguração seria, portanto, o modo como os instintos e os sintomas se expressam através dos tipos de pensamento, e, no caso de Nietzsche, a sua vivência com os estados de doença propiciaram-lhe passar por várias filosofias. No livro *Ecce Homo*, o filósofo alemão aborda como a doença lhe foi importante para identificar nos valores e formas de pensamento signos de doença. Dessa forma, diz: “Fiz da minha vontade de saúde, de *vida*, a minha filosofia... Pois atente-se para isso: foi durante os anos de minha menor vitalidade que *deixei* de ser um pessimista: o instinto de auto-restabelecimento proibiu-me uma filosofia da pobreza e do desânimo...” (EH/EH, por que sou tão sábio §2).

Ademais o bom proveito que se pode tirar da doença requer um sentido mais profundo, qual seja, a vivência da doença deve ser sentida a partir dos estados de força, mas também dos de fraqueza. Dos dois pontos de vista vividos a fundo pode resultar no conhecimento da doença e sua superação. (EH/EH, por que sou tão sábio §6).

No prefácio de *Humano demasiado humano I*, escrito em 1886, Nietzsche diz que “há sabedoria nisso, sabedoria de vida, em receitar para si mesmo a saúde em pequenas doses e muito lentamente.” (MA I/HH I, prólogo, §5). Mas o que a “saúde em pequenas doses” implica exatamente? Primeiramente, estamos no contexto da vivência do filósofo alemão com

a doença e também com o seu estado de convalescença. Na sua perspectiva, a compreensão da saúde como um estado de equilíbrio ou de ausência da doença supõe uma espécie de conforto que não propicia novas formas de ver, pois se refere ao hábito da estabilidade.

A experiência da doença, ao contrário do estado sadio que indicaria uma espécie de “pequena” saúde, promove uma mudança de olhar que é profícua na medida em que provoca um deslocamento perspectivístico. Essa ideia, inclusive já estava em germe no ano de 1879, no livro *Humano demasiado humano II*:

Utilidade da saúde frágil – Quem frequentemente está doente tem não só um prazer muito maior em estar são, devido à sua frequente reconquista da saúde, mas também um aguçado sentido para o que é são ou doente nas obras e ações: de modo que, por exemplo, justamente os escritores doentes – entre os quais estão quase todos os grandes, infelizmente – costumam ter, em suas obras, um tom de saúde bem mais seguro e constante, pois entendem mais que os fisicamente robustos da filosofia da saúde e convalescença psíquica e de seus mestres: manhã, sol, florestas e fontes. (MA II/HH II, §356).

No mesmo sentido, em 1882, no livro *A gaia ciência*, Nietzsche retoma a importância do bom uso da doença, na medida em que faz escapar dos hábitos duradouros, costumeiros, a estabilidade promovida por uma saúde única.

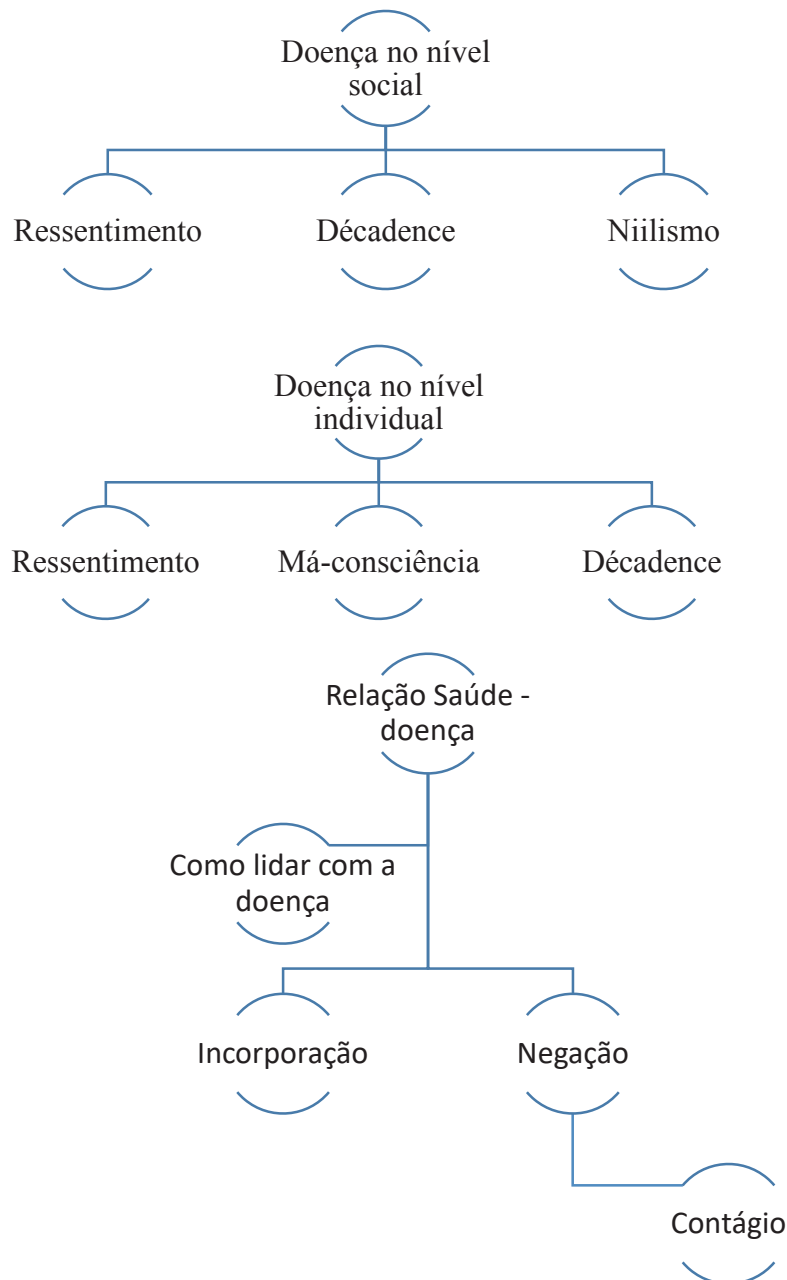
Hábitos breves – (...) Por outro lado, odeio os hábitos *duradouros*, penso que um tirano se me avizinha e que meu ar fica *espesso*, quando os eventos se configuram de maneira tal que hábitos duradouros parecem necessariamente resultar deles: por exemplo, devido a um emprego, ao trato constante com as mesmas pessoas, a uma morada fixa, uma saúde única. Sim, no mais fundo de minha alma sinto-me grato a toda minha doença e desgraça e a tudo imperfeito em mim, pois tais coisas me deixam muitas portas para escapar aos hábitos duradouros. – O mais insuportável, sem dúvida, o verdadeiramente terrível, seria uma vida sem hábito algum, uma vida que solicitasse continuamente a improvisação: - isto seria meu degredo e minha Sibéria. (FW/GC, §295).

Em outras palavras, quanto mais a saúde incorpora a doença, quanto mais houver tensão, mais a saúde se expande – contanto que o corpo seja saudável o suficiente para não sucumbir a doença – e conseqüentemente isso permite possibilidade de desenvolver novas perspectivas.

3. O homem é um animal doente. No final das contas, para Nietzsche o homem é um animal doente: “A terra, disse ele, tem uma pele; e essa pele tem doenças. Uma delas, por exemplo, chama-se ‘homem’”. (Za/ZA II, Dos grandes acontecimentos). Em vários contextos o filósofo alemão aponta para os diversos sintomas de doença observáveis tanto no processo de civilização, como sintomas de doença do homem moderno.

Encerrando esse terceiro aspecto, desenvolveremos, a partir de agora, uma classificação que proponho e que será o fio para o desenvolvimento da nossa investigação

sobre as tipologias das doenças em Nietzsche. Contudo, cabe ressaltar que se trata apenas de um esquema ilustrativo do que iremos abordar no decorrer desse trabalho. Não se trata de uma determinação absoluta das doenças que Nietzsche aborda.



O esquema apresentado refere-se às tipologias de doenças que se inserem seja no nível social, seja no nível individual, e, não obstante, às formas de se lidar com o “patológico”. Na sequência do trabalho, para cada “doença” abordada, apontaremos os principais sintomas que identificamos a partir dos textos do filósofo, bem como a questão de como se lidar com as doenças. De início, desenvolveremos a abordagem das doenças que emergem da interiorização do homem: má consciência e ressentimento.

3.2.1 MÁ CONSCIÊNCIA

Segundo Nietzsche, no livro *Genealogia da Moral*, a capacidade do homem de fazer promessas remete a um paradoxo. Primeiramente, a consciência, entendida como ter responsabilidade, nem sempre existiu. Ela se fez possível num momento específico através da marcação dos corpos, ou seja, o infligir dor é o que propiciou o desenvolvimento da memória. Tal procedimento, Nietzsche denomina “mnemotécnica”. Isso quer dizer que “jamais deixou de haver sangue, martírio e sacrifício, quando o homem sentiu a necessidade de criar em si uma memória” (GM/GM II, §3). No entanto, na mesma medida em que surge essa criação da memória, da responsabilidade que impede o homem de liberar os seus instintos, surge um “fruto maduro” que Nietzsche chama de “indivíduo soberano”, aquele que emerge no final do processo da cultura. É o indivíduo que pode prometer, é autônomo, porém, num sentido supramoral.

Todo aquele que promete como um soberano, de modo raro, com peso e lentidão, e que é avaro com sua confiança, que *distingue* quando confia, que dá sua palavra como algo seguro, porque sabe que é forte o bastante para mantê-la contra o que for adverso, mesmo “contra o destino” (GM/GM II, §2).

Essa responsabilidade a que Nietzsche se refere tem um sentido de positividade, pois o indivíduo soberano tem instinto dominante, sente-se forte pela consciência da sua responsabilidade, ele age e se intensifica ao prometer. Mas, num determinado momento em que o ser humano teve que permanecer em sociedade e num sentido de paz, para que fosse possível ao homem ser confiável, houve um processo de interiorização dos seus instintos, isso quer dizer, a castração da expressão da violência, aventura, força. Desse fato surge o que Nietzsche chama de má consciência: “vejo a má consciência como a profunda doença que o homem teve de contrair sob a pressão da mais radical das mudanças que viveu – a mudança que sobreveio quando ele se viu definitivamente encerrado no âmbito da sociedade e da paz.” (GM/GM II, §16).

Aí reside o caráter paradoxal do “fazer promessas”: permitiu, por um lado, o surgimento do “indivíduo soberano”, mas, ao mesmo tempo, a má consciência é o que torna o homem doente, é “a maior e mais sinistra doença” (GM/GM II, §16), haja vista que a interiorização da violência faz com que ela própria se volte contra o homem.

Essa mudança que promoveu o desenvolvimento do que Nietzsche chama de má consciência ocorreu de modo violento e abrupto. Primeiramente, a passagem do modo de vida

livre, sem impedimentos da expressão dos instintos violentos, para uma forma de vida gregária é explicitada por Nietzsche através do surgimento do Estado. A despeito da concepção postulada pelos contratualistas, que propunham que o surgimento do Estado se deu de modo harmonioso, com a reunião de indivíduos que escolheram ser protegidos por um terceiro, o filósofo alemão propõe outra perspectiva. Para Nietzsche, o Estado surgiu pela tirania (GM/GM II, §17), pela imposição de forças e não por uma reunião de indivíduos que pacificamente decidiram passar seus direitos a um terceiro para este lhes garantir a vida. O contrato, para o filósofo alemão, nada mais seria do que uma forma bastante sentimental, no sentido de ser romantizada ao esconder a violência que há no ato da instauração do Estado, e até na sua manutenção.

Dando sequência ao surgimento da má consciência, na *Genealogia da moral*, Nietzsche aborda a ideia de dívida e culpa. Num primeiro momento – apesar de constatar que tal relação para o homem moderno fosse incompreensível – aborda a relação que se dava entre vivos e antepassados no tocante à ideia de dívida (GM/GM II, §19). A crença de que aquela comunidade permanecia graças aos sacrifícios prestados pelos antepassados “e de que é preciso lhes pagar isso com sacrifícios e às realizações: reconhece-se uma dívida.” (GM/GM II, §19). O pagamento dessa dívida geralmente se dava por ritos sacrificiais, ou seja, derramamento de sangue. Cabe ressaltar que, por mais cruel que possa parecer essas práticas ao homem moderno, segundo a constatação de Nietzsche, o medo do poder do ancestral promovia a ascensão da comunidade, “ela mesma se torna mais vitoriosa, independente, venerada e temida” (GM/GM II, §19). Porém, houve a partir do medo, a transfiguração do ancestral para a figura de *deus*. A partir daí:

O sentimento de culpa em relação a divindade não parou de crescer durante milênios, e sempre na mesma razão em que nesse mundo cresceram e foram levados às alturas o conceito e o sentimento de Deus(...) O advento do Deus cristão, o deus máximo até agora alcançado, trouxe também ao mundo o máximo de sentimento de culpa. (GM/GM II, §20).

O problema da dívida estar relacionada, agora, com um Deus é que a dívida não pode ser saldada. A partir disso o sentimento de culpa é elevado a máxima potência. A noção de alma que o cristianismo desenvolve faz com que haja um deslocamento temporal, promove a ideia de alma eterna que, por sua vez, tem como credor um Deus que também é eterno. Nesse sentido, a dívida também se torna eterna. Tudo isso faz com que surja uma nova configuração de homem, o homem doente de si. “Aqui há *doença*, sem qualquer dúvida, a mais terrível doença que jamais devastou o homem.” (GM/GM II, §22).

A ideia de pecado que o sacerdote ascético impõe é a mais gravosa invenção que foi inculcada no indivíduo, pois ele é incitado a procurar dentro de si a causa da dor e vê no sofrimento que ele sente a punição pelos seus pecados. Ou seja, enquanto o ressentimento é o fenômeno de acusar e transferir a culpa a outrem, a má consciência se dá quando há a interiorização da culpa. O sacerdote ascético é aquele que, ao criar a ideia de pecado, a transfere para o indivíduo e faz com que ele acredite que a culpa é dele, o que daí ocorre é que a vida vai ser constantemente regida pela dívida e a necessidade de correção da existência para que os pecados sejam perdoados. No final das contas, compreende-se que a culpa foi moralizada através da ideia de *dívida infinita* que contrapõe-se a responsabilidade-dívida⁶⁸.

De tudo que foi exposto, é necessário ainda compreender o que Nietzsche quer dizer com a seguinte frase: “A má consciência é uma doença, quanto a isso não há dúvida, mas uma doença tal como a gravidez é uma doença.” Podemos considerar que, ao remeter primeiramente a um processo de interiorização do homem que gera dois sentidos, um positivo pela figura do indivíduo soberano, e a mais terrível doença que remete ao aprisionamento dos instintos que voltam contra si próprio, concordamos com Paschoal quando diz: “interessa a ele (Nietzsche) reconhecer as possibilidades abertas ao homem a partir de sua condição paradoxal, de doente, mas prenhe de futuro em função do contramovimento possível a partir da doença.” (PASCHOAL, 2007, p. 105). Ou seja, a gravidez a que Nietzsche se refere está relacionada ao contexto de dupla-significação da má consciência. Da mesma forma que ela promove ao homem esse aspecto contraditório, exemplificado como aquele que pode prometer, mas que também é doente na medida em que as forças ativas voltam contra si, também o torna “pleno de futuro”, “Como se com ela se justificasse a desnaturalização do homem, do mesmo modo como a criança justifica todo o sofrimento e as dores do parto da

⁶⁸ No tocante a esse ponto, sobre a responsabilidade-dívida, Deleuze nos oferece, de modo claro, a diferença que há entre a marcação dos corpos para se saldar a dívida ao modo das sociedades primitivas para os efeitos perversos da *doutrina do juízo*. Quanto a responsabilidade-dívida: “A máquina territorial primitiva codifica os fluxos, investe os órgãos, marca os corpos. Até que ponto circular, trocar, é uma atividade secundária em relação a esta tarefa que resume todas as outras: marcar os corpos, que são da terra. A essência do *socius* registrador, inscitor, enquanto atribui a si próprio as forças produtivas e distribui os agentes de produção, consiste nisso: tatuar, excisar, incisar, recortar, escarificar, mutilar, cercar, iniciar. Nietzsche definia ‘a moralidade dos costumes como o verdadeiro trabalho do homem sobre si mesmo durante o mais longo período da espécie humana, todo o seu trabalho pré-histórico’.” (DELEUZE, 2011, p.191). A responsabilidade-dívida, portanto, é definida em blocos finitos. A dívida é finita, os blocos mutáveis, essa é a forma que se davam as resoluções de conflito no *socius* primitivo. Em contraposição, a responsabilidade-culpabilidade se dá num plano eterno, o “tribunal eterno”, a dívida é infinita. “Na doutrina do juízo, as dívidas se inscrevem sobre um livro autônomo sem que sequer o percebamos, de modo que já não podemos saldar uma conta infinita. Somos desapossados, expulsos de nosso território, dado que o livro já recolheu os signos mortos de uma Propriedade que invoca o eterno. A doutrina livresca do juízo só é suave na aparência, pois nos condena a uma escravidão sem fim e anula qualquer processo liberatório. (DELEUZE, 2011, p.164).

mãe.” (PASCHOAL, 2011, p. 213). Isso quer dizer que essa forma de má consciência primitiva, anterior à apreensão religiosa, pode carregar o sentido de uma patologia, mas não abarca uma dimensão moral. Com a passagem do entendimento da dívida/culpa, ora restrita a um dever de cumprir ou de pagar algo, para o campo do pecado, há uma inequívoca mudança. A dívida convertida, agora, à ideia de pecado, causa um sofrimento ainda maior, já que a dívida não poderá ser saldada. A interpretação religiosa faz com que o sofrimento passe “a ser entendido como uma decorrência do pecado, ela opera uma interiorização dessas noções até que elas passam a produzir aquele tipo de sofrimento.” (PASCHOAL, 2011, p. 216). No final das contas, essa transmutação de significados faz com que se perca a semelhança da má consciência com a gravidez.

3.2.2 RESSENTIMENTO

O ressentimento (*ressentiment*) em Nietzsche, assim como a má consciência, refere-se a uma doença da ordem da interiorização do homem. No entanto, cabe ressaltar, as duas doenças carregam diferenças, não se confundem. No livro *Genealogia da Moral*, Nietzsche aborda o ressentimento como uma doença típica do homem fraco. O filósofo aponta para a primeira transvaloração dos valores, isto é, quando houve uma mudança dos sentidos dos valores aristocráticos, tais como força, coragem, egoísmo, os quais, outrora, eram signos de saúde, e tiveram seu sentido modificado. Com o advento do que ele chama “rebelião escrava da moral”, os valores dos fortes foram encarados como negativos e valores como compaixão, típicos de uma vivência gregária, é que seriam considerados bons.

Nietzsche atesta que a moral dos senhores, a qual também se denomina por moral dos fortes, surge de um ato de afirmação, enquanto que a moral dos escravos ou a moral dos fracos surge a partir da negação. Nas suas palavras:

A rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtém a reparação. Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um “fora”, um “outro”, um “não-eu” – e *este* Não é seu ato criador. Esta inversão do olhar que estabelece valores – este *necessário* dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si – é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto – sua ação é no fundo reação. (GM/GM I, §10).

Essa moral vencedora, a dos escravos, se caracteriza primeiramente na figura do homem do ressentimento. Ao necessitar da negação para que possa afirmar-se, esse homem,

diferente do nobre que é forte e age de acordo com sua natureza, “não é franco, nem ingênuo, nem honesto e reto consigo. Sua alma *olha de través*”. Para Nietzsche, o ressentido carrega afetos venenosos, como o desejo de vingança, o qual, muito embora não consiga reagir⁶⁹ de fato – pois sua vingança permanece a nível imaginário –, funciona como uma espécie de remédio que alivia a sua dor. Ademais “ele entende do silêncio, do não-esquecimento, da espera, do momentâneo apequenamento e da humilhação própria.” (GM/GM I, §10). Ou seja, para que seja possível vivenciar essa vingança imaginária, há que se ter uma prodigiosa memória. A consciência é, assim, atrelada fortemente à memória, o que permite finalmente a rememoração da dor.

Nietzsche estabelece duas formas de se lidar com o ressentimento, a do homem nobre e a do fraco. Enquanto o primeiro tem forças plásticas suficientes para impedir com que o *envenenamento* seja efetivado, haja vista ter a faculdade do esquecimento ativa, o segundo não consegue esquecer quem lhe “causou” a dor. Assim, fica enredado na sua vingança imaginária. Talvez a maior característica do homem ressentido, portanto, seja a sua falta de forças plásticas que permitam digerir os fatos vividos, e, por não digeri-los, não consegue esquecer, ficando preso à memória. Nas palavras de Paschoal: “O alargamento produzido pelo material não digerido pelo homem do ressentimento, ao ser interiorizado, corresponde mais ao inchaço típico da má digestão do que a um crescimento do mundo interior do homem.” (PASCHOAL, 2007, p. 102). O ressentido é caracterizado como aquele que não consegue agir, que acumula memórias e fica preso a elas.

Nietzsche, em diversos momentos faz referência à digestão, boa ou má, como indício de saúde ou doença. Ao trazer para a filosofia a importância do corpo, o que inclui os aspectos mais “habituais”, como os modos diferentes de alimentação e digestão, quer, com isso, mostrar a relação entre o pensamento e a vida, ou melhor, a imanente entre ambos. No caso em questão, o ressentido tem uma má digestão, pois não consegue digerir suas vivências de modo afirmativo. Assim, *re-sente* suas memórias, caracterizando um estado de doença. O tema do esquecimento e da digestão são frequentes em Nietzsche. Tendo isso em vista, faremos um breve mapeamento sobre suas principais características e aparições nos textos do filósofo, com fim a esclarecer sua relação com o ressentimento.

⁶⁹ Estamos de acordo com Paschoal, nas suas seguintes palavras: “O ressentimento expressa uma *não reação* (...) Desprovido da autêntica reação, a dos atos, aquele homem debilitado torna-se refém dos próprios sentimentos contidos, que produzem nele uma espécie de autoenvenenamento.” (PASCHOAL, Antonio Edmilson. *Nietzsche e o ressentimento*. São Paulo: Humanitas, 2014. p. 64).

Primeiramente, constatamos a abordagem do esquecimento já num texto do Nietzsche jovem, *Vantagem e desvantagem da história para a vida* (1874), o qual aborda o esquecimento como uma força ativa, necessária para toda ação e criação:

Quem não se instala no limiar do instante, esquecendo todos os passados, quem não é capaz de manter-se sobre um ponto como uma deusa de vitória, sem vertigem e medo, nunca saberá o que é felicidade e, pior ainda, nunca fará algo que torne outros felizes. (...) Todo agir requer esquecimento: assim como a vida de tudo o que é orgânico requer não somente luz, mas também escuro. (HL/ Co. Ext. II, §1).

Segundo Maria Cristina Franco Ferraz⁷⁰, Nietzsche lança o tema da faculdade ativa do esquecimento com a ideia de *instante*. Assim, para o filósofo alemão, os animais, diferente do homem, esquecem e, por isso, se confundem com o próprio instante, enquanto que o homem cada vez mais fica preso às memórias, as quais restam, no final das contas, como um peso do qual não consegue se livrar. Tal temática é abordada no livro *Assim falava Zaratustra* (Za/ZA II, Da redenção) com a expressão “assim foi”, que remete ao peso carregado pelo homem, como um fardo, e a mudança perspicivística que há quando o ressentimento é superado, que se traduz num “assim eu quis”, fórmula do *amor fati*.

No livro *Genealogia da Moral* (1887), de modo similar ao que já propunha em 1874, Nietzsche vê no esquecimento uma força ativa importante para o bom funcionamento do corpo. Esse esquecimento que provoca uma certa calma, sossego, permite ao homem que as suas “funções” e “funcionários” internos possam se reorganizar e, conseqüentemente, criar, agir:

Esquecer não é uma simples *vis inertiae* [força inercial], como creem os superficiais, mas uma força inibidora ativa, positiva no mais rigoroso sentido, graças à qual o que é por nós experimentado, vivenciado, em nós acolhido, não penetra mais em nossa consciência, no estado de digestão (ao qual poderíamos chamar “assimilação psíquica”), do que todo o multiforme processo da nossa nutrição corporal ou “assimilação física”. (GM/GM II, §1).

Contrapondo-se a perspectiva cara a sua época de que o esquecimento apontaria para uma força inercial, Nietzsche o interpreta de forma contrária: o esquecimento, para ele, é uma força ativa necessária. Ainda sobre o aforismo acima de *Genealogia da moral*, a autora Cristina Ferraz aponta para um importante aspecto que pode passar despercebido. Segundo a autora, o filósofo alemão utiliza o termo, criado por ele, “*Einverseelung*”, de forma a produzir um sentido diferente da palavra “*Einverleibung*” (assimilação física). Ao colocar a “alma” (*Seele*) substituindo o corpo, “é a própria alma, como algo supostamente diverso do corpo, que é engolida pelo que se associava apenas a uma função física, distinta da atividade do

⁷⁰ FERRAZ, Maria Cristina Franco. *Nietzsche e a cultura somática contemporânea: considerações extemporâneas*. In Nietzsche e as ciências org.: Miguel Angel de Barranechea. Rio de Janeiro: 7Letras, 2011.

espírito” (FERRAZ, 2011, p. 90). Ou seja, Nietzsche promove, com isso, a superação do dualismo espírito/corpo. O estômago, mais do que algo que possa ser interpretado como um correlato à alma, se funde nela (*idem*, p. 91). Não é à toa que o filósofo alemão diz no livro *Assim falava Zarathustra*: “Pois verdadeiramente, irmãos, o espírito é estômago!” (Za/ZA, III, §16).

O espírito entendido como estômago, logo, como corpo, propõe que as vivências são digeridas ou não, de acordo com o processamento psíquico/digestivo do homem. O ressentido é aquele que não consegue processar suas vivências, pois seu estômago é repleto de matéria indigesta. Não consegue criar, haja vista a falta da capacidade de esquecer. Assim, em sequência, Nietzsche define o esquecimento da seguinte forma: “eis a utilidade do esquecimento, ativo, como disse, espécie de guardião da porta, de zelador da ordem psíquica, da paz, da etiqueta: com o que logo se vê que não poderia haver felicidade, jovialidade, esperança, orgulho, *presente*, sem o esquecimento.” (GM/GM II, §1). Aforismo dá a ideia de completar o que propunha anteriormente nas extemporâneas de 1874. Como diferença, podemos apontar para a tarefa paradoxal da natureza, a criação do homem capaz de fazer promessas, que aparece só na *Genealogia da moral*.

Assim, o esquecimento indica uma “saúde *forte*”, inclusive, para uma grande saúde que tem por característica principal o uso da doença para uma expansão afirmativa do corpo. Não deixar ser capturado pelo ressentimento, ao extrair as vantagens que a doença pode promover, é escapar ao envenenamento que as memórias possam provocar.

Além do exposto, partindo para outras utilizações por Nietzsche do termo digestão, podemos apontar por exemplo que uma determinada cultura, ou um povo, podem ser entendidos sintomaticamente através da “digestão”. Os gregos, para Nietzsche, digerem bem suas vivências, aplicam os seus conhecimentos à vida, enquanto que os modernos geralmente tem, como uma das maiores características, uma má digestão, expressa claramente pelo acúmulo desmedido do saber que, no entanto, não é aplicado de modo frutífero à vida. Estamos de acordo com Cheronneix quando diz:

É o caráter vivo que dá força e escopo à imagem do estômago no mundo da cultura.
É o caráter vivo da cultura que se assimila e se incorpora ideias (como alimentos mais ou menos lentos ou rápidos) que é colocado sob o olhar quando Nietzsche fala da boa ou má digestão. Em suma, é porque é fundamentalmente questão da vida e de

viver que pode-se precisamente dizer que viver é “digerir o vivido”, quer dizer o bem digerir.⁷¹”

Nesse sentido, o digerir está atrelado à relação entre a vida e a saúde/doença. Uma cultura entendida como um corpo vivo pode suportar ou não determinadas doses e quantidades de “alimentos”. A discussão em torno da boa e má digestão, como apontamos no decorrer da exposição, aparece tanto nos escritos do jovem Nietzsche como na sua fase madura. A título de exemplo, podemos citar algumas dessas ocorrências:

a) Em relação à digestão do homem moderno (e sua diferença aos gregos), ou seja, o âmbito da cultura: “O homem moderno acaba por arrastar consigo, por toda parte, uma quantidade descomunal de indigestas pedras de saber, que ainda, ocasionalmente, roncam na barriga, como se diz no conto.” (HL/Co. Ext. II, §4).

b) O sentido de digestão das vivências, como a relação com a dor:

Ânimo para sofrer. – Tal como somos agora, podemos suportar uma boa quantidade de desprazer, e nosso estômago é regulado para esse pesado alimento. Sem ele, talvez julgássemos insípida a refeição da vida; e sem a boa vontade para a dor teríamos que deixar de lado muitas alegrias! (M/A, §354).

c) Em relação à digestão de um povo: “O alemão se *arrasta* com sua alma, e com tudo que vivencia. Ele digere mal seus acontecimentos, jamais ‘dá conta’ deles; a profundidade alemã é, com frequência, apenas uma ‘digestão’ pesada e arrastada.” (JGB/ABM, §244).

Dando sequência ao nosso mapeamento sobre ressentimento como doença a nível individual, na *Terceira dissertação* do livro *Genealogia da Moral*, ao abordar o ideal ascético, que se caracteriza pela negação do corpo, os instintos, em suma, o que há de mais próprio a vida, Nietzsche aponta que, no fundo, mesmo nessa moral ascética existe o ressentimento. Nesse viés, o ressentido vai de encontro com tudo que possa indicar saúde e precisamente aí reside seu caráter paradoxal, o querer preservar a vida, porém, negando-a: “aqui se faz a tentativa de usar a força para estancar a força; aqui o olhar se volta, rancoroso e perverso, contra o florescimento fisiológico mesmo, em especial contra a sua expressão, a beleza, a alegria.” (GM/GM III, §11).

O ressentido precisa achar sempre um terceiro para que possa culpabilizá-lo por sua dor. Inclusive, essa forma de pensar se torna clara quando analisamos como funciona a lógica

⁷¹ [C’est le caractère vivant qui donne force et portée à l’image de l’estomac dans le monde de la culture. C’est le caractère vivant de la culture qui s’assimile et s’incorpore des idées (comme des repas plus ou moins lourds ou légers) qui est placé sous le regard lorsque Nietzsche parle de bonne ou de mauvaise digestion. Bref, c’est parce qu’il est fondamentalement question de la vie et de vivre que l’on peut précisément dire que vivre c’est “digérer le vécu”, c’est-à-dire bien le digérer.] (CHERLONNEIX, Laurent. *Nietzsche: Santé et Maladie, L’Art*, p. 57).

da reação dos fracos. Como não agem por uma livre afirmação, negam o que é considerado bom e saudável pelo forte. Para o filósofo alemão, essa forma de raciocinar esconde fatores fisiológicos, que são desconhecidos pelos doentes:

ela pode encontrar-se, digamos, numa enfermidade do *nervus sympathicus*, numa anormal secreção de bilis, numa pobreza de sulfato e fosfato de potássio no sangue, em estados de tensão do baixo-ventre que impedem a circulação do sangue, ou ainda numa degeneração dos ovários etc. (GM/GM III, §15).

No livro *Ecce Homo*, trazendo a questão do ressentimento para a sua própria vivência com a doença, Nietzsche aponta que o estar doente já é por si só o ressentimento, no sentido de que tudo que vem de fora, e as lembranças memoradas causam dor. Porém, quando no corpo há forças plásticas suficientes para impedir que ele se aposse da consciência, pode-se reestabelecer a saúde. Aliás, o próprio fato de não se ressentir pode afigurar o estado de convalescença.

Mais uma vez, Nietzsche, de modo similar à *Genealogia da Moral*, distingue o modo de se lidar com o ressentimento. O desejo de vingança, os venenos todos que podem ser sentidos é, para ele, o modo mais danoso de reação, pois torna o doente ainda mais doente. Além disso, é típica dos fracos: “produz um rápido consumo de energia nervosa, um aumento doentio de secreções prejudiciais, de bilis no estômago, por exemplo.” (EH/EH, Porque sou tão sábio §6). Assim, estamos de acordo com Giacóia quando diz:

Sequestrada pelo ressentimento, a doença se torna fraqueza num sentido particularmente perigoso: em razão da debilidade, o ressentimento invade e domina a consciência do sofredor, transtornando o metabolismo psicológico que regula a alternância. Entre percepção, esquecimento e memória das vivências, sobretudo o processo de assimilação dos traços de lembranças negativas. Uma vez minada a força plástica do esquecimento, o sofredor se torna incuravelmente ressentido, porque sua consciência é pervadida pelos traços das lembranças aflitivas, que atraem como ímã a energia dos outros estados psíquicos. (GIACÓIA, 2013, p. 192).

Ou seja, o ressentimento pode ser apreendido de duas formas pelo indivíduo sofredor: ou ele é incorporado e logo se exaure, não envenenando o corpo, ou é apreendido pelo corpo, de modo que a consciência é capturada pela memória. À guisa de sintetização do exposto, podemos apontar os principais sintomas que formam o quadro dessa doença, que são: o acúmulo de memórias, desejo de vingança, a falta de forças plásticas, má digestão, auto envenenamento, produção de bilis e a ausência da descarga de afetos.

O ressentimento como uma forma de doença entendida a nível individual pode ser tratado terapêuticamente através do que Nietzsche chama por “fatalismo russo”. Tal como o soldado que se encontra sem forças e deita na neve, esse “remédio” proposto por Nietzsche se aplica para o caso do indivíduo que não tem forças restaurativas suficientes para solapar os

afetos do ressentimento. O fatalismo russo, nesse caso, seria o ato de não reagir a nada, uma forma de se lidar prudencialmente com a doença a fim de que o corpo não pereça.

Como foi dito no início do tópico, Nietzsche chama por “rebelião escrava da moral” a primeira transvaloração dos valores que se deu no Ocidente. Saindo vitoriosa da disputa, a valoração dos fracos, o cristianismo, acabaria por inverter a significação de diversos valores que ora eram tidos como superiores na ótica helênica. Por exemplo, para a cultura grega a disputa era indispensável, o caráter agônico gerava o bom funcionamento da sociedade, a competição não era movida por uma inclinação individual e a vitória permanente, mas sim era almejada para o bem do todo.

Com o cristianismo, na perspectiva nietzschiana, há uma perversão da inveja, rancor, ciúme. Todos são ressignificados num sentido de negatividade. Assim, na modernidade, a disputa não é vista como algo a ser buscado, não há a percepção da disputa como algo próprio da vida, como o seu próprio movimento. A estabilidade, a compaixão, a paz é o que o homem moderno almeja e põe como virtudes.

Para Nietzsche, um dos aspectos mais problemáticos da valoração judaico-cristã é a sua tentativa de solapar qualquer possibilidade de confronto com outras perspectivas, pondo-se como verdade inquestionável. Assim, a crítica de Nietzsche ao cristianismo é que, com o advento do que ele chama de primeira transvaloração, os valores nobres caem por terra, cedendo lugar para valores que refletem o adoecimento do homem, ou melhor, promovem o adoecimento geral: “O cristianismo quer assenhorar-se de *animais de rapina*; seu método é torna-los *doentes* – o debilitamento é a receita cristã para a *domesticação*, a ‘civilização’” (AC/AC, §22). Esse adoecimento é perceptível por diversos sintomas, como a negação do que é diferente, o ressentimento, a vontade de julgar, o desejo de vingança, e, finalmente, o produto dessa moral que é o homem dócil, fraco⁷².

O ressentimento pode ser identificado em diversas áreas da sociedade, seja na política, na religião, na lógica do julgamento. No que diz respeito a política, o filósofo alemão refere-se às formas de produção do homem fraco. Com o que ele chama de “pequena política”, por exemplo, há uma lógica de nivelamento dos homens, pois ela própria pode ser considerada como uma das formas de expressão da cultura judaico-cristã. Assim, a política na

⁷² Sobre o ressentimento considerado em termos sociais, conferir: PASCHOAL, Edmilson. *Nietzsche e o ressentimento*. São Paulo: Humanitas, 2014. p. 65-74.

modernidade, segundo o filósofo alemão, prega valores que têm por base a igualdade dos homens, o que no final das contas acaba por gerar uma homogeneização.

Essa produção de um tipo de homem nivelado é preferível à lógica decadente moderna pelo fato dos homens “fortes” serem perigosos, escaparem a previsibilidade. Logo, a modernidade política pautada no desejo de conservação a todo custo pretende um tipo de homem que possa ser previsível, não oferecendo risco para o corpo social. Isso quer dizer, tudo aquilo que é considerado diferente passa a ser excluído, o que expressa a tendência da valorização do igual e a ideia de que só uma única perspectiva deve ser buscada. Segundo Viesenteiner:

Evidentemente, qualquer organização social, qualquer conjunto de leis, formas de governo ou práxis política se efetivará tendo como eixo orientador a moral decadente. Isto significa que a dimensão político-moral do Ocidente se sustentará e se prolongará até a modernidade a partir da dinâmica interna do niilismo, qual seja, a negação e o extermínio do conflito em proveito das pastagens verdes e calmas tão almejadas pela política de rebanho presente na modernidade. (VIESENTEINER, 2006, p. 33).

Seguindo o mesmo viés que a política, a “justiça”, ou melhor, a concepção de justiça que é pautada na *Doutrina do juízo*, age como um veneno no corpo social. A justiça nesses moldes, tem por base a ideia de livre-arbítrio, causa e efeito e a ideia de sujeito. Nietzsche diagnostica que essa psicologia da vontade tem justamente o escopo de culpabilizar o indivíduo, de poder julgá-lo e puni-lo. No livro *Assim falava Zaratustra*, na sessão “*Das Tarântulas*”, de forma metafórica Nietzsche faz referência à essa lógica de julgamento. Chama por “homens bons e justos” aqueles que pregam a igualdade dos homens, como tarântulas movidas por desejo de vingança, envenenando o corpo social através da culpabilização e castigo.

Nietzsche aponta para a doença que esses sintomas configuram, a tipologia do ressentimento, a qual coloca a vida em posição de ré num tribunal, tornando todos os indivíduos enredados na ideia de responsabilidade e culpabilidade. Portanto, a ideia de sujeito livre, responsável sustenta esse mecanismo que se desenvolve e se espalha como uma doença pelo tecido social através da “psicologia do carrasco”.

3.2.3 DÉCADENCE

O termo *décadence* (utilizado na língua francesa) aparece em Nietzsche a partir do ano de 1883. Porém, sua utilização se torna mais frequente a partir do ano de 1887. A decadência

entendida como uma doença, é abordada por ele tanto no âmbito individual, ou seja, a experiência do indivíduo com a doença, como social, já que a própria civilização para Nietzsche é expressão da decadência.

Primeiramente, Nietzsche diagnostica que há um enfraquecimento geral da civilização, segundo ele, promovida pelo processo de domesticação do animal homem. Essa domesticação se deu pela moral judaico-cristã, que permeia diversas áreas da sociedade, como a política, a justiça, a religião. Assim como tratamos na sessão sobre o *ressentimento*, a moral cristã incute valores que são, fundamentalmente, negação do caráter mais próprio da vida, como os instintos, o corpo, a disputa... culminando num *niilismo*⁷³. No lugar disso, propõe uma supervalorização do além-mundo e o asceticismo, no sentido de negação dos desejos, propõe a humildade, a compaixão, a pobreza como fins a serem alcançados.

Toda essa inversão dos valores nobres gera a civilização, entendida, aqui, como distinta do termo *Kultur* (cultura), e remete ao amansamento do homem para a vida gregária, de tal forma que pode ser entendida não como um sintoma, mas como a expressão mesma da doença. Desta feita, o empreendimento da moralidade cristã de docilização do homem leva à conclusão de que ela não é só o efeito da decadência, ela, mais do que isso, produz, a nível social, doentes.

Não obstante, a decadência para Nietzsche pode ser diagnosticada inclusive na própria história da filosofia, já que os preceitos socrático-platônicos carregam, em certa medida, a negação dos instintos e o corpo, ao valorizar a razão a todo custo:

Ao mesmo tempo, ao reconhecer Sócrates como *décadent*, eu havia dado uma prova inteiramente inequívoca do quão pouco a segurança de minhas garras psicológicas era ameaçada por quaisquer idiosincrasias morais – a moral mesma como sintoma de decadência é uma inovação, uma singularidade de primeira ordem na história do conhecimento. (EH/EH, O nascimento da tragédia, §2).

Principalmente nos textos do espólio, podemos notar inúmeras referências a *décadence* como expressão da religião, da filosofia, da arte, da moral, da ciência. Também na obra publicada o termo referido tem uma aparição relevante. São elas dos anos 1888/1889, tais como *O caso Wagner*, *O anticristo*, *Crepúsculo dos ídolos*, *Ecce Homo*.

Trataremos nesta sessão os sintomas da *décadence* que Nietzsche indica nos escritos do espólio, bem como na obra publicada, e as consequências que essa doença engendra. Aqui,

⁷³ No nosso trabalho não abordaremos a profundidade que o conceito *niilismo* demanda. Em termos gerais, o termo aqui empregado está circunscrito ao sentido de uma doença, tem por sintoma a negação da vida, implicando nessa forma na diminuição das forças, que pode desembocar num esgotamento.

teremos uma ramificação da análise: a *décadence* aparece nos textos do filósofo tanto no âmbito individual como social. Faremos, portanto, esse mapeamento do nível micro a macro. Outro aspecto que analisaremos se refere a como lidar com essa doença que se ramifica por sua vez em incorporação ou negação, e, dentro dessa problemática, trataremos sobre o “contágio” e os sentidos que pode apontar nesse contexto. De início abordaremos de modo breve o conceito de *décadence* em Paul Bourget, autor, o qual Nietzsche leu e encontrou apoio para a sua concepção filosófica de decadência.

Quanto ao uso do termo francês *décadence*, Nietzsche o extraiu do escritor e crítico literário francês do século XIX Paul Bourget⁷⁴ (1852-1935). Paul Bourget escreveu vários ensaios que abordavam numa visada psicológica a sociedade da sua época. No contexto histórico que o escritor francês estava inserido, foi marcado pelo movimento político chamado *niilismo russo*.

Em linhas gerais, podemos apontar alguns aspectos basilares desse movimento. No livro *Pais e Filhos* de Ivan Turgueniev (1862), o autor retrata uma grande mudança que estava ocorrendo na Rússia em diversos âmbitos sociais. Tal época foi marcada pelo fim da servidão na Rússia, e, com isso, muitos acontecimentos estavam em ebulição. O livro aborda o conflito de perspectivas entre a geração dos pais e os questionamentos colocados pela nova geração, a dos filhos. É pelo personagem Bazárov que o termo niilismo é principalmente associado, ao propor que os ideais impostos não valiam nada e que só acreditaria em fatos comprováveis cientificamente. Nesse trilhar, é possível apontar para as características principais desse movimento, tais como o questionamento dos princípios impostos e a não aceitação de ordens simplesmente impostas. Após a grande visibilidade dada ao livro de Turgueniev, o termo *niilismo russo* passou a ser empregado num viés político, associado a ações violentas que tinham por escopo atingir o regime czarista.

Paul Bourget, nesse contexto constata a crise em diversos âmbitos da sociedade parisiense, como na religião e na política, e diagnostica uma espécie de doença moral, “seja sob o nome de niilismo, pessimismo, ou qualquer outro título que se dê a este fenômeno, o mesmo mal estar social é revelado: *um enfraquecimento da vontade, um espírito de negação*

⁷⁴ Além da influência de Nietzsche por Bourget no uso do termo *Décadence*, é necessário apontar para outra semelhança de ordem filosófica. Tal como Nietzsche, Bourget fez um diagnóstico da sua época, só que a partir da literatura, e, talvez, a análise que mais tenha repercutido no filósofo alemão seja a que faz de Baudelaire. É nela que encontra elementos que coadunam com sua perspectiva sobre a arte de Wagner. Com suas análises literárias buscou diagnosticar as doenças morais que acometiam a modernidade. Além da decadência, abordou também o pessimismo.

da vida” (ROMÃO, 2011, p. 75). Essa crise na sociedade é perceptível, portanto, pela perda de valor das instituições, pela busca por respostas às lacunas deixadas, que, por sua vez, são questionadas, como, por exemplo, a ciência tomando o lugar da religião. Enfim, trata-se de um momento de crise.

Partindo da concepção organicista da sociedade, ou seja, a perspectiva de que a sociedade é análoga ao corpo, e, como tal, composta por órgãos responsáveis pelo bom funcionamento do todo, o ensaísta francês constata uma desagregação tanto do corpo social como do estilo e da literatura, e a isso dá o nome de “teoria da decadência”:

Pela palavra *décadence*, designa-se um estado da sociedade que produz um número muito grande de indivíduos impróprios aos trabalhos de uma vida em comum. Uma sociedade deve ser assimilada a um organismo. Como um organismo, em efeito, ela se resolve em uma federação de organismos menores, que se resolvem eles mesmo numa federação de células. O indivíduo é a célula social. Para que o organismo total funcione com energia, é necessário que os organismos que o compõe funcionem com energia, mas com uma energia subordinada; e para que esses organismos menores funcionem eles mesmos com energia, é necessário que suas células compostas funcionem com energia, mas com uma energia subordinada. Se a energia das células devém independente, os organismos que compõem o organismo total cessam paralelamente de subornar sua energia à energia total, e a anarquia que se estabelece constitui a *décadence* do conjunto.⁷⁵ (BOURGET, 1920, p.24-25, tradução nossa).

Na sua perspectiva, portanto, o que está acontecendo é uma situação de anarquia, em que a parte toma autonomia e, logo, independência das demais, o que prejudicaria o corpo como um todo.

Os elementos que levantamos a partir desta breve exposição sobre *décadence* em Paul Bourget reverberam relevantemente nos escritos de Nietzsche, principalmente a noção geral de que essa doença refere-se à desagregação aliada a um enfraquecimento vital que pode ser diagnosticada tanto no indivíduo como na cultura. No entanto, cabe ressaltar, a noção de *décadence* em Nietzsche não teve só Paul Bourget como interlocutor. Apesar de sua inequívoca importância, o filósofo alemão sempre esteve atento aos debates científicos, médicos, fisiológicos e biológicos da sua época. Sua relação com as ciências naturais em geral

⁷⁵ « Par la mot de *décadence*, on designe volontiers l'état d'une société qui produit un trop grand nombre d'individus impropres aux travaux de la vie commune. Une société doit être assimilée à un organisme. Comme un organisme, en effet, elle se résout en une fédération d'organismes moindres, qui se résolvent eux-mêmes en une fédération de cellules. L'individu est la cellule sociale. Pour que l'organisme total fonctionne avec énergie, il est nécessaire que les organismes composants fonctionnent avec énergie, mais avec une énergie subordonnée; et pour que ces organismes moindres fonctionnent eux-mêmes avec énergie, il est nécessaire que leurs cellules composantes fonctionnent avec énergie, mais avec une énergie subordonnée. Si l'énergie des cellules devient indépendante, les organismes qui composent l'organisme total cessent pareillement de suborner leur énergie à l'énergie totale, et l'anarchie qui s'établit constitue la *décadence* de l'ensemble. » (BOURGET, Paul. *Essais de psychologie contemporaine*. Paris: Librairie Plon. 1920. p.24 – 25).

se deve, do nosso ponto de vista, mais ao sentido de um aporte teórico para além do pensar metafísico do que sua simples incorporação.

Para além da relação de confluência que Nietzsche estabelece com Paul Bourget, nos dirigiremos agora ao campo da medicina. Sob o nome de Charles Féré (1852-1907), médico francês do século XIX, podemos constatar uma relação profícua do filósofo alemão com seus escritos. De início apontaremos alguns elementos centrais dos seus experimentos médicos, tendo em visto, mais à frente, relacioná-los com as perspectivas nietzschianas de *décadence* e degenerescência.

Em inúmeros fragmentos póstumos e também aforismos da obra publicada⁷⁶, vemos a influência de Charles Féré no pensamento do filósofo alemão. Segundo o autor Haaz⁷⁷, Nietzsche se interessou particularmente pelo fenômeno de indução psicomotora. O filósofo alemão teria tido acesso a esse conceito da fisiologia de Féré a partir da leitura da *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, a qual continha o escrito do médico francês *Sensation et Mouvement*. “Nietzsche descreve esse fenômeno através das três disposições comportamentais: - ‘embriaguez’, ‘extrema acuidade’ e – ‘a obrigação de imitar’”⁷⁸. Nietzsche desenvolve, de modo resumido, esses três elementos, ou melhor, três estados fisiológicos que constituem a tipologia do artista como doente, num texto do seu espólio de 1888, no grupo 14 (170), intitulado *Os contramovimentos: a arte*. Tal texto em questão traz diversos termos relacionados aos escritos de Féré. A título de exemplo citaremos alguns: “doenças nervosas” (*Nervenkrankheiten*), “mobilidade extrema” (*die extreme Beweglichkeit*), “estímulos fortes” (*starker Reize*), “incapacidade de impedir a reação” (*Unfähigkeit, die Reaktion zu verhindern*), “aparato de inibição” (*der Hemmungsapparat*), “transformações vasculares” (*Vaskular-Veränderungen*), “sugestão mental” (*suggestion mentale*), “extrema irritabilidade” (*extreme Irritabilität*).

Ainda de acordo com Haaz, Féré chega a três conclusões das pesquisas realizadas com o instrumento “*dynamomètre Régner*” - instrumento que permite a medição das forças pela excitação e a força produzida. Apontaremos algumas delas, seguindo o critério do que nos auxilia na compreensão do tema. Em linhas gerais, Féré aponta que pessoas *névropathes* tem

⁷⁶ No artigo de Lampl, o autor elenca diversos fragmentos de Nietzsche com outros tantos de Charles Féré, da página 250 a 264, de modo a apontar para a relação de confluência entre os autores, sobretudo, no ano de 1888. Cf. LAMPL, H. E., “*Ex oblivione: das Féré-Palimpsest*”. In: Nietzsche Studien, 1986.

⁷⁷ Cf. HAAZ, Ignace. *Les conceptions du corps chez Ribot et Nietzsche*. L'Harmattan, 2002. p.138-149.

⁷⁸ Nietzsche décrit ce phénomène à travers le truchement des trois dispositions comportementales: - <<l'ivresse>>, - <<L'extrême acuité>> et - <<L'obligation d'imiter>>.

maior sensibilidade aos agentes excitantes ou depressivos, de forma tal que somente o fato de ver a execução de um movimento, ele o reproduz. Esse fenômeno, ele nomeia de indução psicomotora⁷⁹. Assim, mesmo estando imóvel, este indivíduo, que pode ser apontado como histérico, sente o movimento como se o executasse, e, após alguns instantes, realiza de modo irresistível esses movimentos de flexão.

Aliada à essa conclusão, Féré aponta, conforme uma figura executada pelo *dynamomètre*, que, conforme a pessoa histérica olhava para os movimentos de flexão, houve um aumento das contrações que se tornam mais enérgicas por meio da representação mental. A partir de tal constatação auferida, o médico francês chega a mais uma conclusão: “a energia de um movimento está em relação com a intensidade da representação mental desse movimento”⁸⁰.

São, segundo a perspectiva de Féré, os histéricos e os neuropatas que sofrem maior excitabilidade, seja pela inibição ou não dos agentes dinamógenos externos e, além disso, indicam para uma espécie de estado de cansaço físico: “sabe-se que em geral os histéricos têm uma fraqueza muscular manifesta, sobretudo do lado onde predomina a anestesia”⁸¹ (SM. p.26). O degenerado ou decadente, para Charles Féré, remete a falta de energia ou seja a diminuição de vitalidade: “Pode-se dizer que a degenerescência consiste essencialmente numa diminuição de vitalidade, se traduzindo por uma atenuação geral das funções orgânicas, geralmente com uma certa predominância sobre um órgão ou sobre um tecido.”⁸² (SM. p. 125). Essa fraqueza típica ao degenerado (como histéricos e neuropatas), é devido ao dispêndio de energia acarretado pelas descargas energéticas e não obstante os consequentes efeitos depressivos. E isso leva a conclusão de que, se as representações mentais são quantitativamente elevadas juntamente à força motora, da mesma forma acontece com a descarga da energia.

⁷⁹ Nas palavras de Féré: “L’histoire des épidémies spasmodiques nous montre que chez les névropathes, plus sensibles d’une manière générale à tous les agents excitants ou dépressifs, la seule vue d’un mouvement provoque l’exécution de ce mouvement. Ce phénomène, que l’on pourrait désigner sous le nom d’*induction psycho-motrice*. (FÉRÉ, Charles. *Sensation et Mouvement*. Paris: F. Alcan. 1887 .p.13).

⁸⁰ FÉRÉ, Charles. *Sensation et Mouvement*. Paris: F. Alcan. 1887.p. 14-15.

⁸¹ “on sait qu’en general les hystériques ont une faiblesse musculaire manifeste, surtout du côté où predomine aussi l’anesthésie”.

⁸² “On peut dire que la dégénérescence consiste essentiellement dans une diminution de vitalité, se traduisant par une atténuation générale des fonctions organiques, généralement avec une certaine prédominance sur un organe ou sur un tissu”.

As nuances dos efeitos de hiperexcitabilidade e a fraqueza física acarretada pelo esgotamento é nomeada por Féré por *folie circulaire*: “A *vésanie* conhecida sob o nome de loucura à *double forme*, ou circular, constituída pelos períodos alternantes de excitação e de depressão, é acompanhada de desordens correlativas à nutrição.”⁸³ (DC. p. 21). Haja vista a facilidade com que há o gasto de energia pelas excitações, o degenerado precisa sempre e cada vez mais de estimulantes fortes como o álcool, o tabaco⁸⁴, dentre outros. Porém, após a descarga energética, retoma-se mais uma vez o esgotamento: “A necessidade de excitação aumenta à medida que o indivíduo ou a raça se enfraquece. Cada excitação nova deixa por sua vez um enfraquecimento proporcional, de sorte que ela continua no fim das contas a precipitar a degenerescência”⁸⁵. (DC. p. 92).

De acordo com Johan Grzelczyk⁸⁶, é possível identificar, através do estudo do sentido de *décadence*, especificamente, o que Nietzsche pode ter interpretado nas duas obras que leu de Féré, *Sensation et Mouvement* (1887) e *Dégénérescence et Criminalité* (1888), e o que o filósofo alemão pôde considerar como uma comprovação científica da sua teoria. Nesse trilhar, seria possível distinguir a concepção de *décadence* própria de Nietzsche e a concepção da vertente médica, da qual Féré é representante.

A partir da leitura que Nietzsche realizou dos dois ensaios, alguns temas lhe foram particularmente atrativos, o que pode ser constatado pelas diversas marcações nos textos e inclusive transcrições⁸⁷. Um desses temas, por exemplo, é a *hiperexcitabilidade*, termo que recebe quatro grifos⁸⁸ feitos pelo filósofo alemão. Porém, nesse caso, Nietzsche provavelmente viu uma confirmação do que já propunha em 1882 com o termo *hipersensibilidade*, um dos sintomas que caracterizam o decadente: “Haveria um remédio

⁸³ “La *vésanie* connue sous le nom de folie à double forme, ou circulaire, constituée par des périodes alternantes d’excitation et de dépression, s’accompagne de troubles corrélatifs de la nutrition.”

⁸⁴ “Les surmenés de tout ordre cherchent à lutter contre l’épuisement par des excitations diverses: luxe de l’habillement, de l’ameublement, de l’alimentation, plaisirs du corps et l’esprit. L’alcool, le tabac, le thé, etc., semblent ranimer momentanément ces êtres dégénérés” (FÉRÉ, Chales. *Dégénérescence et criminalité*. 1888 .p. 91)

⁸⁵ “Le besoin d’excitation augmente à mesure que l’individu ou la race s’affaiblit. Chaque excitation nouvelle laisse à la suite un épuisement proportionnel, de sorte qu’elle continue en fin de compte à précipiter la dégénérescence.”

⁸⁶ Johan Grzelczyk, «Féré et Nietzsche: Au sujet de la *décadence*», Le Philosophoire 2005/1 (n° 24), p. 188-205. DOI 10.3917/phoir.024.0188.

⁸⁷ Cf. Johan Grzelczyk, «Féré et Nietzsche: Au sujet de la *décadence*» p. 190.

⁸⁸ Ibidem.p.192.

para filosofias pessimistas e a sensibilidade excessiva (*übergrosse Empfindlichkeit*) que me parece a autêntica ‘aflição da era atual’” (FW/GC, §48).

Outro termo que chama a atenção de Nietzsche é a degenerescência (*dégénérescence*), que em seus escritos aparece na forma alemã “*Degenerescenz*” a partir de 1888. Em Féré, a questão da degenerescência é abordada tendo em vista a relação de causa e efeito que poderia ser constatada entre o degenerado e a criminalidade. O degenerado seria aquele que carrega a possibilidade de ser um criminoso. A partir dos experimentos com o *dynamomètre* que apontamos anteriormente, Féré diagnostica o fenômeno de “indução psicomotora”, em que a hiperexcitabilidade se faz fundamentalmente presente nos indivíduos degenerados. No caso, a degenerescência já é o resultado do cansaço e da fraqueza física, que, por sua vez, possibilitam uma maior irritabilidade e sensibilidade. Porém, cabe ressaltar que Nietzsche vai além da esfera física, trazendo a degenerescência para uma abordagem filosófica. Segundo Grzelczyk:

Deve-se enfatizar que se Nietzsche compartilha igualmente com Féré esta ideia do enfraquecimento como causa da hipersensibilidade e então como fator desencadeante da degenerescência. Féré circunscreve esse enfraquecimento somente à esfera física quando esse é descrito por Nietzsche de maneira muito mais geral como diminuição, até mesmo extinção da vontade de poder a qual ele dá nomes, mais poéticos que científicos, de “vida empobrecida”, [...] querer-morrer, [...] grande lassidão”⁸⁹. (GRZELCZYK, 2005, p.192).

O fato de Nietzsche utilizar expressões que vão além do vocabulário específico da medicina não obsta que sua compreensão da degenerescência possa estar de acordo com os postulados de Féré. Assim, podemos constatar que é comum aos dois autores “a origem globalmente fisiológica da hiperexcitabilidade decadente e mais largamente a degenerescência”⁹⁰ (Grzelczyk, 2005, p.192). Quanto à causa desse enfraquecimento percebido fisiologicamente, existem dois pontos de vista na obra de Féré. A partir de *Dégénérescence et Criminalité* (1888), a causa se dá pela tentativa de adaptação ao progresso da civilização, que está sempre em processo de modificação. Nesse sentido, sempre que surgir um novo progresso, haverá, junto a isso, indivíduos degenerados, que não conseguirão se adaptar como os outros. Para Féré, além dessa causa, existe um tipo de enfraquecimento que é herdado. No caso, a degeneração pode estar associada a uma transmissão de geração em

⁸⁹ « Il est à souligner que si Nietzsche partage également avec Féré cette idée de l'épuisement comme cause de l'hypermotilité et donc comme facteur déclenchant de la dégénérescence, Féré circonscrit cet épuisement à la seule sphère physique quand celui-ci est décrit par Nietzsche de manière beaucoup plus générale comme diminution, voire extinction de la volonté de puissance à laquelle il donne les noms, plus poétiques que scientifiques, de «<vie appauvrie, [...] vouloir-mourir, [...] grande lassitude ». (Grzelczyk, 2005, p.192).

⁹⁰ “l'origine globalement physiologique de l'hyperexcitabilité decadente et plus largement de la dégénérescence”.

geração. Esta última causa, chama a atenção de Nietzsche, como podemos perceber no seguinte fragmento póstumo de 1888:

Religião como decadência

A mais perigosa incompreensão.

Há um conceito que não admite aparentemente nenhuma confusão, nenhuma ambiguidade: trata-se do conceito de esgotamento (*Erschöpfung*). Esse esgotamento pode ser adquirido; ele pode ser herdado – em todo caso, ele transforma o aspecto das coisas, o *valor das coisas*... (...).

O esgotado apequena e estrofia tudo o que vê – ele *empobrece* o valor: ele é nocivo... (FP-1888, 14 [68]).

Quanto à questão da causa e da consequência, é necessário apontar a sua importância no pensamento de Nietzsche, bem como a complexidade de definição do que engendra um determinado estado fisiológico e o que ele pode gerar. No livro *Crepúsculo dos Ídolos* (1888), capítulo VI, *Os quatro grandes erros*, Nietzsche aborda a confusão de causa e consequência, para o qual tal erro constituiria na “verdadeira ruína da razão”. Esse erro é promovido pela religião e pela moral. Elas propõem, por exemplo, que é a partir da virtude que se pode ter uma vida feliz, ou seja, uma espécie de recompensa que advém da sua vida virtuosa. Ou, outro exemplo, que uma determinada dieta do escritor italiano *Cornaro* (1467-1566), colocada como padrão a todos, seja uma receita para o alcance de uma vida feliz. Segundo Nietzsche, os dois exemplos apontam para a confusão entre causa e efeito. Assim, não seria a virtude que gera a felicidade, mas uma vida feliz que gera a sua virtude, bem como não é a dieta que é a causa de uma vida longa, e sim a sua lentidão do metabolismo que impedia que consumisse mais do que a quantidade rotineira.

Em relação a doença que estamos tratando nesse tópico, a *décadence*, Nietzsche nos dá diversos elementos que podemos tomar por sintomas, ou seja, características que podem ser identificadas tanto no indivíduo como nas expressões fisiológicas do tecido social, tais como a religião, a política, a filosofia, a arte, a moral. Porém, seguindo a lógica da causa e consequência, ou melhor, a lógica da causalidade, nos deparamos com alguns problemas conceituais. Primeiramente, a causalidade, para Nietzsche, encobre uma das grandes ficções lógicas nos ofertada pela gramática. Ora, temos a crença de que, qualquer que seja o ato, ele teria sido causado por uma vontade, um “eu” munido do seu “livre-arbítrio” que age volitivamente, realizando a ação. No final das contas, o que está por trás da lógica da causalidade é a necessidade de tranquilização que ela acarreta, o sentimento de que a ação se produz pelo ato da “vontade”. Outro ponto de vista sobre a causalidade imaginária nos é exposto por Nietzsche a partir do âmbito da moral e da religião: a dor é interpretada como

causada pelo pecado, logo, por uma escolha do “eu” dotado de livre-arbítrio; a sensação de felicidade é interpretada como causada pela redenção:

Na verdade, todas essas supostas explicações são estados *resultantes* e, por assim dizer, traduções de sentimentos de prazer ou desprazer em um falso dialeto: pode-se ter esperança *porque* o sentimento fisiológico básico está novamente rico e forte; confia-se em Deus *porque* o sentimento de força e plenitude dá tranquilidade. — A moral e a religião inscrevem-se inteiramente na *psicologia do erro*: em cada caso são confundidos efeito e causa; ou a verdade é confundida com o efeito do que se *acredita* como verdadeiro; ou um estado da consciência, com a causalidade desse estado. (GD/CI, os quatro grandes erros, §6).

O estado de dor ou sofrimento não é causado pelo pecado, e sim o próprio ato de acreditar nessa explicação já é causado por seu estado fisiológico decadente. No caso, compreendemos de modo mais claro como o filósofo alemão tenta pôr as claras o modo nefasto de compreender a causalidade sob uma ótica moralizante.

Se partirmos, por outro lado, para uma noção de causalidade que escape à lógica metafísica, podemos compreender por “causas” da *décadence* um estado fisiológico debilitado que foi adquirido ou herdado. Nesse sentido, “causa”, aqui, está atrelada ao corpo e não a uma ficção lógico-moral. Assim, o que nos parece relevante, portanto, é a identificação de sinais que constituem o “acontecimento”, o que escapa à lógica da causalidade metafísica: “Na crença da causa e no efeito esquece-se sempre o principal: o próprio *acontecimento*”. (FP-1888, 14 [81]).

O que podemos constatar nos textos do filósofo alemão são os sintomas e, em poucos momentos, como no fragmento póstumo de 1888, 14 [73], algumas consequências da decadência. No seguinte quadro esboçamos os principais termos que Nietzsche utiliza para caracterizar a decadência – que se confunde também com a degenerescência.

Sintomas da <i>Décadence</i>	Consequências da <i>Décadence</i>
<ul style="list-style-type: none"> • Fraqueza • Diminuição do instinto curador • Medo diante dos sentidos • Esgotamento • Hiperexcitabilidade ou Superexcitação do mecanismo nervoso • Declínio da Vontade de Poder (<i>Wille zur Macht</i>) • <i>Folie Circulaire</i> • Cansaço/nervos cansados/paralisia • <i>Idiotia</i> • Sensibilidade exacerbada • Desagregação da vontade • Anarquia dos átomos • Entorpecimento • Compaixão • Estimulantes: o elemento brutal, o artificial e o inocente (idiota) • Extrema irritabilidade • Perturbação mental • Hipernervosismo 	<ul style="list-style-type: none"> • Ceticismo • Corrupção dos hábitos • Crime • Celibato; Esterelidade • Histerismo • Fraqueza da vontade • Alcoolismo • Pessimismo • Anarquismo • Não resistência • A proliferação do vício e do luxo

A partir do exposto começaremos pela abordagem da *décadence* a nível individual, e em sequência a nível social.

Nietzsche, no livro *Ecce Homo* (1888), aborda a *décadence* principalmente sob o ângulo individual, qual seja, a sua própria relação com a doença. A decadência, entendida como diminuição da vitalidade, e os estados de saúde possibilitaram ao filósofo alemão o exercício de deslocar perspectivas e ver sob variáveis ângulos o mesmo acontecimento. Porém, ao mesmo tempo em que Nietzsche se vê como um *décadent*⁹¹, ele também propõe que é o seu contrário. O argumento que o filósofo alemão utiliza para tanto é que, apesar de muitas vezes fisiologicamente se encontrar num processo decadente, ele sabia escolher os remédios “certos” que o possibilitavam superar a doença: “Sem considerar que sou um

⁹¹ Estamos de acordo com Müller-Lauter quando afirma que Nietzsche se compreende como *décadent* em três aspectos: “hereditário, num olhar retrospectivo sobre a morbidez do pai; biográfico, já que exposto de forma desmedida ao estar doente; e por fim, enquanto filho de sua época, de um tempo de declínio.” (Wolfgang Müller-Lauter. *Décadence artística enquanto decadence fisiológica: A propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner* in Cadernos Nietzsche 6, 1999. p.12).

décadent, sou também o seu contrário. Minha prova para isso é, entre outras, que instintivamente sempre escolhi os remédios *certos* contra os estados ruins: enquanto o *décadent* em si sempre escolhe os meios que o prejudicam”. (EH/EH, por que sou tão sábio, §2). Aqui percebemos uma clara referência ao médico francês Charles Féré. A figura do degenerado, como vimos anteriormente, remete, em razão à sua hiperexcitabilidade e à falta de conservação da energia – consumida rapidamente –, a um indivíduo que buscará estímulos cada vez mais fortes que deem conta dessa dinâmica fisiológica, ou seja, que possibilitem o aumento da sua vitalidade. Porém, os estimulantes escolhidos pelo degenerado produzem um efeito diferente do esperado. Ao invés de possibilitar o aumento da vitalidade, aumentam, no entanto, a sua irritabilidade, o que acaba por gerar um esgotamento cada vez mais profundo. Como citamos anteriormente, um exemplo de estimulante utilizado, seria o álcool. Nietzsche, em confluência com a perspectiva de Féré – inclusive antes mesmo de ler os livros do médico francês –, fez vários apontamentos que indicam para a tendência do *décadent* de buscar remédios “errados” ou até mesmo “narcóticos” que findariam por causar um maior adoecimento. No livro II d’*A Gaia Ciência* (1882), essa ideia já se faz clara:

Esse dia me deu mais uma vez sentimentos fortes e elevados, e, se à noite eu pudesse ter música e arte, sei bem qual música e arte eu *não* gostaria de ter, isto é, aquela que pretende embriagar seus ouvintes e *empurrá-los* para um instante de sentimentos fortes e elevados – esses homens de alma cotidiana, que à noite não semelham vencedores em carros triunfais, e sim mulas cansadas, nas quais a vida frequentemente exercitou seu chicote. Que saberiam esses homens sobre “estados de espírito superiores”, se não houvesse meios embriagadores e chicotadas idealistas? – e assim eles tem aqueles que os entusiasma, assim como tem seus vinhos. (FW/GC, §86).

Os decadentes, portanto, escolhem “instintivamente” remédios que não são, absolutamente, remédios. Têm a função de promover uma espécie de alívio pela excitação e a sensação de força e vitalidade, porém, resulta na piora do estado de doença. Nietzsche se coloca na posição daquele que passou por estados de diminuição de energia, fraqueza. Porém, soube “instintivamente” escolher remédios certos, de tal forma que diz “Como *summa summarum* [totalidade] eu era sadio”. (EH/EH, por que sou tão sábio, §2). Ora, “tudo considerado”, “em totalidade”, Nietzsche era sadio, ou seja, aqui ele não propõe uma distinção absoluta entre saúde e doença, e sim que soube lidar com a doença, de tal modo que pode se considerar, no fundo, sadio. O decadente, aqui, significa fundamentalmente aquele que nega a doença por meio de narcóticos sem vivenciar a doença até o fundo para dela tirar proveito: “Um ser tipicamente mórbido não pode ficar são, menos ainda curar-se a si mesmo; para alguém tipicamente são, ao contrário, o estar enfermo pode ser até um enérgico *estimulante* ao viver, ao mais-viver” (EH/EH, por que sou tão sábio, §2). Com isso, o filósofo

alemão distingue dois tipos de *décadent*, o que é doente temporariamente, no caso, como ele afirma ser, e o que corresponde a um doente incurável, no caso, “o ser tipicamente mórbido”.

Em sequência, no mesmo aforismo citado, Nietzsche dispõe que, mesmo estando fisiologicamente doente, soube afastar de si elementos que poderiam ser ainda mais danosos a sua saúde, ou seja, segue a lógica de que soube escolher os remédios certos, afastando, assim, o pessimismo. Nas suas palavras: “foi durante os anos de minha menor vitalidade que *deixei* de ser um pessimista: o instinto de auto-restabelecimento proibiu-me uma filosofia da pobreza e do desânimo” (EH/EH, por que sou tão sábio, §2). Interessante notar mais essa correspondência direta com o médico francês, Charles Féré. No livro *Sensation et Mouvement* (1887), ele dedica um capítulo a questão da impotência e o pessimismo:

O pessimismo é um refugio de evolução psíquica, como o crime e a loucura. (...) Não seria difícil de estabelecer historicamente que o pessimismo sofreu recrudescências a todos os períodos de decadência social; e como o crime e a loucura, ele toma um novo desenvolvimento a cada época de aflição pública⁹² (SM, p. 151).

Inclusive, Féré, no decorrer do capítulo faz várias referências ao pessimismo de Schopenhauer, como, por exemplo, o seu elogio à caridade⁹³ considerando-a como uma virtude, o que constitui, para o médico francês, uma ideia que promove ainda mais a degenerescência social. Nietzsche, em consonância com a perspectiva médica de Féré, no ano de 1887-1888, escreve vários textos⁹⁴ indicando aspectos da filosofia de Schopenhauer, como caridade, “*caritas*”, a negação da vontade de viver, que correspondem ao aumento da degenerescência.

Tendo apontado tantos aspectos da filosofia pessimista, que, na sua perspectiva, só poderia indicar em sintomas claros de fraqueza, cansaço e morbidez, o próprio fato de estar doente seria um facilitador para cair nas armadilhas do pessimismo. No entanto, a doença vivenciada de forma afirmativa pode servir de modo frutífero, a sua não-negação indicaria a *grosse Gesundheit*. Ademais, retoma a questão do bom digerir – que abordamos na sessão sobre ressentimento –, de forma a apontar que também escapou a qualquer sentimento de

⁹² “Le pessimisme est un déchet de l’évolution psychique, comme le crime de la folie. (...) Il ne serait pas difficile d’établir historiquement que le pessimisme a subi des recrudescences à toutes les périodes de décadence sociale; et comme le crime et la folie, il prend un nouvel essor à chaque époque de détresse publique.”

⁹³ *Sensation et Mouvement*, p. 132.

⁹⁴ Como por exemplo o fragmento póstumo de 1887, 11 [361]: “Schopenhauer hatte, aus seinem Nihilismus heraus, ein vollkommenes Recht darauf, das Mitleiden allein als Tugend übrig zu behalten: mit ihm wird in der That die Verneinung des Willens zum Leben am kräftigsten gefördert.” Cf. NF-1887,9[126] ; NF-1888,14[222].

culpa, o que aponta mais uma vez para sua “saúde”: “A vida tornou-se-me leve, a mais leve, quando exigiu de mim o mais pesado.” (EH/EH, por que sou tão inteligente, §10).

A partir do exposto, podemos esboçar um pequeno apanhado sobre a *décadence* como doença a nível individual. Primeiramente, a decadência pode ser compreendida como uma diminuição vital, fraqueza fisiológica, cansaço. Nietzsche nos faz ver dois tipos de *décadents*, um decadente incurável, aquele que escolhe os remédios errados, tendo em vista sua hiperexcitação que exige cada vez mais excitantes fortes, porém, que ao invés de aumentar, de fato, a força vital, culminam num maior esgotamento, haja vista sua impossibilidade de acúmulo de energia. O segundo tipo remete ao decadente temporário, aquele que desce até o fundo da doença, porém, sem sucumbir a ela, tirando todo um aproveitamento positivo, aquele que escolhe os remédios certos que não o façam permanecer “doente”, conseguindo assim alcançar o estado de convalescença.

Como apontamos anteriormente, a decadência não se restringe à seara individual, pelo contrário, é principalmente abordada por Nietzsche como um processo doentio espalhado pelo tecido social, de tal modo que todas as áreas entendidas como expressões culturais são expressões da decadência. Em 1888, é possível constatar vários textos nominados por: “Religião como decadência”⁹⁵ (*Religion als decadence*); “Filosofia como decadência”⁹⁶ (*Philosophie als decadence*); “Moral como decadência”⁹⁷ (*Moral als decadence*). O que nos leva a propor, primeiramente, que a *décadence* é um dos temas principais no último Nietzsche. Sob sua pena, inclusive a arte constituirá um solo fértil para essa doença. Realizaremos um mapeamento sobre os principais sintomas dessas áreas tendo como enfoque o que ela implica em termos de fraqueza e contágio.

Uma das principais críticas, às quais Nietzsche se direciona é à religião, mais precisamente, o cristianismo. Analisado sintomatologicamente, ele apresenta diversos sinais que, para o filósofo alemão, determinam uma doença contagiosa. No livro *O Anticristo*, logo no seu início, é apresentado um dos seus fundamentos, a compaixão, entendida como o ato de compadecer-se dos mais fracos. No ponto de vista do filósofo alemão, a compaixão é um afeto que não promove a vida, pois o compadecer-se dos mais fracos acaba por gerar a sua

⁹⁵ FP-1888, 14 [10]; FP-1888, 14[68]; FP-1888, 14[91]; FP-1888, 14[155]; FP-1888, 14 [159]; FP-1888, 14 [160]; FP-1888, 14 [171].

⁹⁶ FP-1888, 14 [27]; FP-1888, 14 [94]; FP-1888, 14 [99]; FP-1888, 14 [111]; FP-1888, 14[116]; FP-1888, 14[129]; FP-1888, 14[134]; FP-1888, 14[71].

⁹⁷ FP-1888, 14[66]; FP-1888, 14[113]; FP-1888, 14[151]; FP-1888, 14[154]; FP-1888, 14[157]; FP-1888, 14[158].

proliferação. Nas suas palavras: “A compaixão se opõe aos afetos tônicos, que elevam a energia do sentimento de vida: ela tem efeito depressivo. O indivíduo perde força ao compadecer-se.” (AC/AC, §7). Não somente o fato da força ser diminuída ao agir de modo “anti-natural”, pois causa o “entrave da lei da evolução”, Nietzsche ressaltava também o caráter contagioso da compaixão: “O próprio padecer torna-se contagioso através do compadecer; em determinadas circunstâncias pode-se atingir com ele uma perda geral de vida e energia vital” (AC/AC, §7). Nos pontos apresentados até agora, a partir do aforismo 7 do *Anticristo*, podemos, mais uma vez, notar o seu diálogo com Charles Féré. Tanto para um como para o outro, a compaixão e a caridade não correspondem ao aumento de força vital. Pelo contrário, é sua própria diminuição, de modo tal que isso permite com que os “degenerados”⁹⁸ se proliferem entre si, possibilitando à *décadence* sua dissipação. Bem como n’outros textos do mesmo período de 1888, o filósofo alemão diagnostica na filosofia pessimista de Schopenhauer sintomas que indicam “hostilidade à vida”, como, por exemplo, a compaixão tomada pela sua filosofia como virtude. Outro ponto relevante na abordagem da *décadence* é a sua relação com o conceito vontade de poder (*Wille zur Macht*). Se pela ótica da vontade de poder, a vida é entendida como expansão, incorporação, conflito, tensão, força, os afetos que vão de encontro com isso implicam uma diminuição vital, um corpo debilitado: “Onde, de alguma forma, declina a vontade de poder, há sempre um retrocesso fisiológico também, uma *décadence*.” (AC/AC, §17).

Para Nietzsche, o cristianismo só se torna possível porque existem indivíduos fisiologicamente fracos, geralmente aqueles que se denominam os “bons”, que necessitam igualmente de uma divindade, a quem remetam esses mesmos sintomas de fraqueza. A “divindade da *décadence*” é despida de qualquer sentimento ou sintoma de força e virilidade.

⁹⁸ Sobre esse ponto específico referente aos degenerados, cabe salientar alguns elementos. Primeiramente, para Nietzsche, o ser “cristão” tem por pressuposto a má constituição fisiológica: “Ninguém é livre para tornar-se cristão: não se é ‘convertido’ ao cristianismo – é preciso ser doente o bastante para isso...” (AC/AC, §51). Em confluência com essa perspectiva, n’outros textos, todos de 1888, configurando no total quarenta e oito ocorrências, usará o termo “*Tschandala*” para designar a religião. O termo foi colhido a partir da sua leitura de Jacolliott. Nietzsche interpreta a “*Tschandala*” como a união de todos os degenerados, que instintivamente se procuram. Para o filósofo alemão, a sociedade moderna pode ser vista nesses parâmetros: “a *sociedade moderna* não é nenhuma “sociedade”, nenhum “corpo”, mas um conglomerado doente de *Tschandala*” (FP-1888, 16 [53]), Nietzsche entende que esse conglomerado é formado por: “doença, perturbação mental, hipernervosismo de certas disposições espirituais” (FP-1888, 14[224]), que constituem sintomas da *décadence* fisiológica. Cabe salientar, nesse sentido, as considerações de Allan Sena: “para o entendimento do projeto de uma psicologia do redentor empreendido por Nietzsche, é extremamente significativo observar, com base nos trabalhos de Féré, que o fato do evangelho de Jesus representar, segundo o filósofo, a abolição da sociedade, ao privilegiar tudo o que é rejeitado por ela, os “pecadores” os criminosos, as prostitutas, etc., não é casual, mas possui uma explicação médico-psiquiátrica.” (*Nietzsche e o tipo psicológico do redentor* / Allan Davy Santos Sena. - - Campinas, SP: [s. n.], 2012. p. 246).

Nesse sentido, o filósofo alemão afirma que o cristianismo necessita da doença, de tal modo que tem a “intenção oculta” de propagar ainda mais a doença. Retomando o vocabulário médico, provavelmente de Féré, afirma:

O homem religioso, tal como a Igreja o quer, é um típico *décadent*; o momento em que uma crise religiosa toma um povo é sempre marcado por epidemias nervosas; o “mundo interior” do homem religioso assemelha-se totalmente ao “mundo interior” dos **superexcitados e esgotados**; os estados “supremos”, que o cristianismo ergueu sobre a humanidade como valor entre todos os valores, são formas epileptoides — a Igreja canonizou apenas malucos ou grandes embusteiros *in majorem dei honorem* [para maior honra de Deus]... Uma vez me permiti designar todo o *training* [treinamento] cristão de penitência e salvação (que hoje é estudado da melhor maneira na Inglaterra) **como uma folie circulaire [loucura circular] metodicamente produzida**, claro que num solo já preparado para ela, ou seja, inteiramente mórbido. Ninguém é livre para tornar-se cristão: não se é “convertido” ao cristianismo — **é preciso ser doente o bastante para isso...** (AC/AC, §51, *grifo nosso*).

O cristianismo entendido sob a ótica médica de Nietzsche implica numa religião, da qual fazem parte indivíduos que, por serem superexcitados e conseqüentemente dotados de uma irritabilidade igualmente grande, culminam numa fraqueza fisiológica expressa pelo esgotamento. A dinâmica entre “culpa” e “redenção” é um dos elementos mais claros do que Nietzsche denomina por *folie circulaire*, termo médico, pelo qual Féré, no livro *Dégénérescence et Criminalité*, define uma doença mental que tem por característica as nuances de exaltação e depressão. Em fragmentos póstumos do ano de 1888, Nietzsche estabelece de modo claro como se dá a *folie circulaire* do cristão típico, como, por exemplo, no texto “Sobre a *práxis* cristã”:

O abuso do corpo gera o solo para a série de “sentimentos de culpa” ... isto é, um sofrimento geral, que *será explicado*...

Por outro lado, obtém-se do mesmo modo a metodologia da “redenção”: exigiu-se toda e qualquer digressão do sentimento por meio de orações, movimentos, gestos, conjurações — o esgotamento se segue, com frequência de maneira abrupta, com frequência de forma epiléptica. E, por detrás do estado de uma profunda sonolência, surge a aparência da convalescença — dito em termos religiosos: “redenção” (FP-1888, 14 [179]).

O sentimento de culpa, incutida no homem pelo sacerdote ascético, implica numa forma de dar sentido ao sofrimento, porém, de modo que o indivíduo é incitado a ver nele mesmo a causa para a dor que sente. Para Nietzsche, essa “mudança de direção” do ressentimento tem por objetivo “tornar os doentes *inofensivos* até certo ponto, para fazer os incuráveis se destruírem por si mesmos” (GM/GM III, §16). Apesar de colocar-se como uma pessoa apta a promover a cura do rebanho, o sacerdote ascético, através dos “remédios” que propõe, não possibilita a cura absolutamente. A interpretação de determinados atos ou afetos pela ótica da culpabilidade remete antes de tudo a “uma má disposição fisiológica”. O

sacerdote ascético não age na causa da doença, apenas no desprazer do sofredor. O cristianismo, para Nietzsche, se mostra especialmente um engenhoso meio de consolo, no fato de agir como um narcotizante, “pelo modo sutil, refinado, meridional-refinado com que intuiu sobretudo os afetos estimulantes com que pode ser vencida a funda depressão, o cansaço de chumbo, a negra tristeza dos fisiologicamente travados” (GM/GM III, §17). Primeiramente, o cristão é submetido à ideia de culpa (que volta-se contra si), à penitência, a qual implica profundamente em estados de diminuição de força, ao sofrimento, sua superexcitação, em seguida, à redenção, que implica na descarga dos afetos que foram acumulados, agindo como um narcótico, trazendo um curto alívio, mas que desembocará novamente no estado de depressão, esgotamento. Assim, Nietzsche entende a *folie circulaire*: “Todo o treinamento cristão da penitência e da redenção <é> concebido como uma *folie circulaire* efetivamente gerada; normalmente só produtível em indivíduos já predestinados (a saber, morbidamente constituídos).” (FP-1888, 14[181]).

A tarefa de diagnosticar o que está por trás da ideia de “culpa”, “pecado”, “redenção”, “homens bons”, como sintomas de um enfraquecimento fisiológico, não restrito à seara individual, é tarefa para o médico-filosófico, de tal modo que: “não se é filólogo e médico sem ser também *anticristão*. Como filólogo, olha-se *por trás* dos ‘livros sagrados’; como médico, *por trás* da degeneração fisiológica do cristão típico.” (AC/AC §47 prólogo).

Talvez, uma das áreas, para a qual Nietzsche mais dedicou atenção, quanto ao diagnóstico da *décadence*, seja a arte. Tomaremos por base a obra *O caso Wagner* (1888) para explicitarmos o mapeamento do conceito de decadência como arte em Nietzsche. Para iniciarmos, cabe uma observação. Quando Nietzsche fala sobre a *décadence* de Wagner, não se restringe ao âmbito individual, ou seja, à pessoa Wagner. Corresponde mais a uma “lente de aumento” que proporciona ver a cultura a partir dos sintomas da sua arte. No aforismo 5 de *O caso Wagner*, intitulado *O artista da décadence*, o filósofo alemão levanta vários sintomas da *décadence* fisiológica de Wagner. Wagner é, antes de tudo, na sua perspectiva, uma doença que tem o poder de contágio, se alastra e piora o estado da doença na cultura. Apesar de apresentar claramente sinais de doença, segundo Nietzsche, a Alemanha não lhe opõe resistência, o que denotaria, retornando uma abordagem médica, a questão do degenerado como aquele que não consegue fazer frente ao que lhe possa ser negativo. Pelo contrário, sente-se atraído pelo que aumentaria seu estado de esgotamento. Assim, o povo alemão, que não consegue afastar de si a música de Wagner, já é um sintoma por si só do adoecimento, entendido como fraqueza fisiológica da qual padece: “Pois o fato de não lhe oporem

resistência já é, em si, um sinal de *décadence*. O instinto está debilitado. O que deveria evitar, atrai.” (WA/CW, §5). O fato da música wagneriana ser doente, o que implica no aumento de exaustão provocada, arrasta para si os que também estão debilitados. Nesse aforismo, os sintomas que Nietzsche elenca e que o fazem diagnosticar a doença de Wagner e consequentemente da sua música são:

Sensibilidade exacerbada, seu gosto, que exigia temperos sempre mais picantes, sua instabilidade, que ele travestiu em princípios, e, não menos importante, a escolha de seus heróis e heroínas, considerados como tipos psicológicos (- uma galeria de doentes!): tudo isso representa um quadro clínico que não deixa dúvidas. *Wagner est une névrose* (WA/CW, §5).

Os sintomas apresentados apresentam uma clara correspondência com os estudos médicos que Nietzsche teve contato. Assim como apresentamos na sessão sobre religião como decadência, aqui, podemos ver a concordância do filósofo alemão com Féré. Tanto se faz claro que, em sequência, Nietzsche aponta para o fato da degenerescência ser o assunto mais bem estudado na sua época e que em Wagner os médicos e fisiólogos poderiam ter em mãos um “caso interessante” ou, pelo menos, “um caso muito completo”: “precisamente porque nada é mais moderno do que esse adoecimento geral, essa tardeza e superexcitação do mecanismo nervoso, Wagner é *o artista moderno par excellence*” (WA/CW, §5). A música de Wagner provoca, ainda, a “excitação dos nervos cansados”, três elementos que Nietzsche considera como os estimulantes que a modernidade, como conglomerado de exaustos (*Erschöpften*), mais tem necessidade: “*brutal, artificial e o inocente (idiota)*” (WA/CW, §5). Nos escritos do espólio do ano de 1888, podemos colher outros sintomas que Nietzsche identifica em Wagner, como o fragmento 15 [12]. Nele, o filósofo alemão aponta quais seriam as causas para o esgotamento que a música wagneriana carrega:

Busco as causas para *o extremo esgotamento* que a arte de Wagner traz consigo a ótica mutável: a resistência fisiológica: respiração curso o exagero constante: a intenção sorrateira tirânica a excitação dos nervos mórbidos e dos centros por meios aterrorizantes seu sentido *temporal* (FP-1888, 15 [12]).

O termo “esgotamento” (*Erschöpfung*) aparece nos textos de Nietzsche de modo recorrente. Podemos constatar noventa e duas aparições do conceito no decorrer da sua obra. Porém, é a partir de 1888 que aparece de modo mais contundente, constando mais de quarenta ocorrências no ano em questão. Além de ser um termo que está em confluência com os debates médicos da época, onde se faz clara a relação com Féré, como, por exemplo, “*Erschöpfung de l’influx cérébral*” (Esgotamento do influxo cerebral), Nietzsche utiliza o conceito de esgotamento de forma equivalente aos conceitos de *décadence* e também de degenerescência. Nesse sentido, Nietzsche compreende a música de Wagner como uma

sintomatologia do esgotamento. Todos os elementos presentes na construção mesma da sua música, o que inclui os seus personagens, o fato da sua música não possibilitar uma “respiração de maneira ritmada”, seu afeto despotencializador, o exagero, enfim: “Wagner transpôs para a música puras histórias doentias, casos meramente interessantes, puros tipos completamente modernos de degenerescência, que são compreensíveis para nós justamente por conta disso.” (FP-1888, 15 [99]). Todos esses sintomas da doença são colocados por Nietzsche como o fato de ter de refutar essa tipologia de arte fisiologicamente esgotada: “É preciso insistir no fato de que toda arte que tem a fisiologia contra si é uma arte refutada... A música de Wagner pode ser refutada fisiologicamente...” (FP-1888, 15 [111]).

A *décadence*, para o filósofo alemão, não é uma doença que se abateu na modernidade especificamente. Remonta, no campo da filosofia, desde o pensamento de Sócrates e Platão, de forma que sua tradição de pensamento perdura até a modernidade. Nesse sentido, focaremos no diagnóstico de Nietzsche sobre essa tradição filosófica a partir, principalmente, do livro *Crepúsculo dos ídolos* (1888). Na perspectiva do filósofo alemão, “os homens mais sábios” sempre se colocaram diante da vida de modo à negá-la, inclusive Sócrates. Ao remontar para o episódio da morte de Sócrates, Nietzsche identifica na sua postura, uma vontade de morrer, como se a vida fosse um fardo, uma doença (GD/ CI, o problema de Sócrates, §1). A abordagem de Sócrates especificamente não implica na pessoa Sócrates. Assim, da mesma forma que Wagner, deve ser entendido como uma “lente de aumento”. O filósofo grego apresenta sinais comuns à *décadence* na história do pensamento. Nesse trilhar, todos esses sábios que Nietzsche se refere, tinham, segundo ele, a mesma característica de negar a vida, e, na sua ótica, tal fato corresponderia ao mesmo desfecho, qual seja, coincidiriam na mesma doença, nos mesmos termos fisiológicos. A diferença, se podemos apontar alguma, é que Sócrates e Platão, além de sintomatologicamente serem doentes, correspondem a um instrumento de propagação da decadência. Primeiramente, partindo das considerações sobre a vida na sua filosofia madura, um dos postulados principais que Nietzsche propõe é que a vida é quem avalia, os instintos, afetos do corpo geram interpretações, e a própria forma de colocar-se diante da vida, constituiria um sintoma fisiológico. O ato de negar a vida, de não encará-la nos seus aspectos mais fundamentais, como mudança, conflito, expansão, corresponde, dessa forma, a uma desagregação dos instintos, que resultarão anárquicos. A degeneração de Sócrates o fará buscar como “remédio” a elevação da racionalidade, o que não permitirá curar-se da sua doença. Pelo contrário, reafirma a sua condição de decadência. Nietzsche, assim, identifica que a filosofia socrático-

platônica repousa num solo moral, a negação do corpo, dos sentidos, os quais são encarados como enganadores. São apenas disfarces para encobrir uma profunda doença. Nas suas palavras:

O moralismo dos filósofos gregos a partir de Platão é determinado patologicamente; assim também a sua estima da dialética. Razão = virtude = felicidade significa tão-só: é preciso imitar Sócrates e instaurar permanentemente, contra os desejos obscuros, uma *luz diurna* — a luz diurna da razão. É preciso ser prudente, claro, límpido a qualquer preço: toda concessão aos instintos, ao inconsciente, leva *para baixo*... (GD/CI, o problema de Sócrates, §10).

Contra os instintos “enganadores”, Sócrates eleva a racionalidade à máxima potência. Só através dela seria possível alcançar a verdade, a virtude e a consequente felicidade. No entanto:

A mais crua luz do dia, a racionalidade a todo custo, a vida clara, fria, cautelosa, consciente, sem instinto, em resistência aos instintos, foi ela mesma apenas uma doença, uma outra doença — e de modo algum um caminho de volta à “virtude”, à “saúde”, à felicidade... *Ter* de combater os instintos — eis a fórmula da *décadence*: enquanto a vida *ascende*, felicidade é igual a instinto. (*idem, ibidem*).

No final das contas, para o filósofo alemão, Sócrates estava longe de poder ser considerado um “médico”. Seu receituário era apenas uma consequência da anarquia dos seus instintos. A moral, enquanto negação dos sentidos e das paixões, encobre a degenerescência, a negação da vida, em seu caráter mais específico, o de expansão. A valorização do mundo inteligível, a despeito do mundo terreno, com “erros”, “mutabilidade”, “sentidos” etc., é a doença que se expressa por meio dos valores metafísicos: “Em síntese, a desnaturalização dos valores morais teve por consequência a criação de um *tipo* degenerado *do homem* — ‘o bom’, ‘o feliz’, ‘o sábio’”. (FP-1888, 14 [111]).

Como vimos, no âmbito individual, a abordagem de Nietzsche a respeito da doença é mais voltada para a sua incorporação do que para sua negação, já que essa última postura corresponderia ao *décadent* incurável. Porém, na abordagem da *décadence* a nível social, são apresentadas duas perspectivas diferentes, uma corresponde a negação do contágio, ao passo que a outra aponta para a impossibilidade de se evitar a doença no corpo social, tratando-se de um processo mórbido necessário a todas as sociedades e épocas. Como ressaltamos anteriormente, para a equivalência dos termos “*décadence*”, “esgotamento”, e “degenerescência”, Nietzsche, sobretudo nos escritos do espólio, aponta tanto para uma sintomatologia como, porém com menor ocorrência, para as consequências geradas por essa doença. É nesse contexto que as consequências são lançadas. O filósofo alemão propõe que o que foi considerado até hoje como *causa* nada mais seria do que a consequência:

A degenerescência (Die Degenerescenz).

Primeiro princípio: aquilo que se viu até aqui como causas da degeneração são as suas consequências

: o vício: como consequência

: a doença a esterilidade

: o crime

os caluniadores ceticismo

insidiosos estética

incrédulos niilismo

destruidores o além-mundo

: a libertinagem (mesmo a espiritual) – celibato.

: a fraqueza da vontade: o pessimismo; o anarquismo; - - -

Mas mesmo o que se considera como meio contra a degeneração não passa de paliativo contra certos efeitos da degeneração: os “curados” são apenas um tipo dos degenerados. (FP-1888, 14 [74]).

Do ponto de vista do filósofo, o crime, o vício, o pessimismo, o anarquismo, a própria doença mesmo não são causas. Eles são consequências do esgotamento. Nesse sentido, as pré-disposições fisiológicas que Nietzsche entende, assim como Féré, são ora herdadas de geração em geração, ora adquiridas pelo contágio do meio (Nietzsche utiliza o termo em francês (“*contagium des milieu*”). No mesmo ano de 1888, n’outro fragmento póstumo, o filósofo chama de “*a mais perigosa incompreensão*”, provavelmente se referindo as confusões entre causa e consequência em relação ao esgotamento:

Há um conceito que não admite aparentemente nenhuma confusão, nenhuma ambiguidade: trata-se do conceito de esgotamento (*Erschöpfung*). Esse esgotamento pode ser adquirido; ele pode ser herdado – em todo caso, ele transforma o aspecto das coisas, o *valor das coisas*... (FP-1888, 14 [68]).

Em sequência, Nietzsche chama atenção para os efeitos que o esgotado pode gerar, já que na sua perspectiva ele “apequena e estropeia tudo o que vê”, e nesse sentido, ele é, no final das contas, nocivo para o corpo social. Nesse trilhar, já em outro fragmento do mesmo ano (FP-1888, 15 [13]), Nietzsche retoma a questão da nocividade dos esgotados e toma como fio a pergunta do quanto penetrou no âmbito dos valores os juízos pregados pelos esgotados. Para o filósofo, os valores supremos que regem a humanidade estão contaminados pela ótica do esgotamento fisiológico. Primeiramente aponta, de igual modo nos aforismos supracitados, o fato do crime, celibato e a doença, constituírem consequências do esgotamento. Num segundo momento, põe em xeque o fato de ter-se colocado como divindade aquilo que instiga a fraqueza e a propaga, como uma infecção. Com tudo isso, tornou-se possível a criação da ideia do “homem bom”, na sua perspectiva, uma “autoafirmação da decadência”. Tudo que foi considerado como virtude nada mais seria do que vício, como, por exemplo, a compaixão, posta como virtude em Schopenhauer. Precisamente essa confusão entre vício e virtude, constituiria também um solo para a *décadence*. A degradação, seguindo a lógica nietzschiana,

não acontece por conta dos vícios, mas pela ignorância de não entender o esgotamento como esgotamento:

A raça é degradada – não por meio de seus vícios, mas por meio de sua ignorância: ela é estragada, porque não compreende o esgotamento como o esgotamento: as confusões fisiológicas são as causas de todo mal, <porque> seu instinto foi desencaminhado pelos esgotados e levado a encobrir o que há neles de melhor e a perder o fiel da balança... Precipitar-se aí – negar a vida –, isso é que, para eles, deveria ser experimentado como ascensão, como transfiguração, como divinização. (FP-1888, 15 [13]).

O contágio age justamente, nesse sentido, nas confusões fisiológicas, de modo que, por não entender o esgotamento, o que é vício é tomado por virtude, os instintos dos indivíduos são conduzidos pelos “esgotados” da sociedade. E é precisamente nesse ponto que Nietzsche, partindo de uma compreensão organicista do corpo, propõe que não pode haver membros doentes no corpo, pois adoeceria o todo:

Devem-se amputar membros doentes: primeira moral da sociedade.

Desprezo aqueles que exigem da sociedade que ela se coloque contra os que lhe causam danos. Isso está longe de ser suficiente. A sociedade é um corpo no qual nenhum membro pode ficar doente, caso ela não queira correr perigo: um membro doente, que degrada, precisa ser amputado: denominarei expressamente os *tipos amputáveis* da sociedade... (FP-1888, 15 [13]).

A mesma perspectiva quanto à necessidade de impedir o contágio perdura em outros fragmentos, por exemplo: “A decadência mesma não é nada que *se precisaria combater*: ela é absolutamente necessária e própria a todos os tempos e a todos os povos. O que é preciso combater com toda força é o arrastar do contágio para as partes saudáveis do organismo.” (FP-1888, 15 [31]). Na obra publicada, também há ocorrências sobre o contágio e a sua negação. Por exemplo, no *Ecce Homo* (1888), no aforismo 2 da sessão dedicada sobre o livro *Aurora*, Nietzsche aborda a vontade de fim que está por trás da avaliação tanto dos sacerdotes ascéticos como os sacerdotes *mascarados*, os filósofos, que negam o “egoísmo” em prol do “altruísmo”. A tarefa que Nietzsche se incumbe, segundo ele, é a de fazer ver, de preparar a humanidade para a compreensão de que os valores considerados até então como superiores, divinos, foram gerados por instintos *décadents*, frutos da degeneração que promovem o adoecimento geral. Nesse viés, o filósofo faz referência à postura dos fisiólogos: quando algum elemento no organismo não está bem, para impedir que o todo degenera, as partes doentes são retiradas. O “egoísmo” é necessário para que o todo não pereça. Nas suas palavras:

O fisiólogo exige a *extirpação* da parte degenerada, ele nega qualquer solidariedade ao degenerado, está o mais longe possível da compaixão por ele. Mas o sacerdote *quer* exatamente a degeneração do todo, da humanidade: por isso *conserva* o que degenera – a este preço ele a domina... Que sentido tem aqueles conceitos

mentirosos, os conceitos *auxiliares* da moral, “alma”, “espírito”, “livre-arbítrio”, “Deus”, senão o de arruinar fisiologicamente a humanidade? ... Quando se retira a seriedade da autoconservação, da fortificação do corpo, *ou seja, da vida*, quando se faz da anemia um ideal, do desprezo do corpo a “salvação da alma”, que é isto, senão uma *receita de decadence*? (EH/EH, Aurora, §2).

Nesse sentido, podemos observar que a questão do contágio dos *decadentes/esgotados/degenerados* é abordada por Nietzsche tanto na seara da religião – o cristianismo que teria por “tarefa” o adoecimento geral –, quanto na seara da arte, donde a contaminação pela música de Wagner que piora a estado de doença.

Já em outros momentos, Nietzsche aponta que a *décadence* é um processo natural que ocorre em todas as sociedades e em todos os tempos, e, seguindo por essa lógica, seria impossível evitar que o crime, a prostituição, a doença mesma, ocorra na sociedade:

“O *detrito* (*Abfall*), a *decadência* (*Verfall*), o *refugo* não é nada que precisaria ser condenado em si: ele é uma consequência necessária da vida, do crescimento na vida. O fenômeno da decadência (*décadence*) é tão necessário quanto qualquer despontar e avançar da vida: não se tem o direito de *revoga-la*. A razão quer inversamente que o *direito da decadência se torne o direito dela...*” (FP-1888, 14 [75]).

Nesse trecho, podemos perceber uma postura diferente quanto a anterior. Se a sociedade pode ser entendida como um corpo, é impossível que esse corpo nunca tenha membros que adoeçam. Seguindo a dinâmica da vontade de poder, ou seja, que a vida tende à expansão, é necessário que haja as resistências, pois sem elas o corpo apenas se conserva. Ou seja, a tensão entre o corpo e a incorporação do elemento contagioso fazem com que ele fique mais forte, mais resistente, enfim, se expanda. Não há como haver a grande saúde sem a doença, não há como haver vida sem o elemento negativo, a dinâmica entre opostos é necessária à existência:

É uma vergonha para todos os sistemáticos socialistas o fato de eles acharem que poderia haver circunstâncias nas quais combinações sociais como o vício, a doença, o crime, a prostituição, a *penúria* não mais medrariam... Mas isso significa condenar a *vida*... Não cabe a uma sociedade a liberdade de permanecer jovem. E, mesmo de posse de sua melhor força, ela precisa forjar imundície e detrito. Quanto mais enérgica e ousadamente ela procede, tanto mais rica ela se torna em malfadados, em malformados, tanto mais próxima ela se encontra do declínio... Não há como revogar a idade por meio de instituições. A doença, também não. O vício, também não. (FP-1888, 14 [75]).

A postura ambivalente de Nietzsche quanto à negação do contágio ou a afirmação dele, no nosso ponto de vista, remete primeiramente ao contexto histórico, no qual estava inserido. Aqui, estamos nos referindo às teorias médicas que estavam em ebulição. O conflito da perspectiva quantitativa da doença, que postulava uma superação do maniqueísmo médico, com o retorno da perspectiva ontológica pela microbiologia médica, que trouxe a ideia do

contagium vivum. Nessa compreensão, o vírus por ser vivo, teria sua organização própria. Além disso, a relação de Nietzsche com os escritos de Charles Féré, os quais tiveram uma importância bastante significativa na sua produção filosófica de 1888. Outro ponto, refere-se ao estilo do filósofo alemão, haja vista sua escrita por nuances, seu pensamento experimental que impede fixar de modo definitivo uma interpretação única. Compreendemos que esse conflito de perspectivas que poderiam ser tomadas como opostas não tem uma “solução” definitiva, estão presentes no decorrer de toda a obra de Nietzsche e, por isso, devem ser compreendidas contextualmente.

À guisa de conclusão a respeito do que foi exposto neste terceiro capítulo, podemos apontar alguns elementos que resumem a nossa proposta. De início, fizemos uma breve abordagem pelo contexto médico que Nietzsche estava inserido, de forma a auxiliar na compreensão da sua relação com o seu tempo, com as perspectivas correntes, e como seria, finalmente, a sua postura diante desse contexto. Propomos uma classificação das doenças em Nietzsche, partindo da seara individual e da seara social. Nelas se ramificam as principais doenças que podemos constatar nos textos do filósofo, a) a nível individual: ressentimento, *décadence* e má consciência; b) a nível social: ressentimento e *décadence*. Quanto à *décadence*, abordamos ainda a questão do contágio, ponto bastante complexo, haja vista a problemática da “causa e consequência”, que, na própria obra de Nietzsche, não corresponde à definição única. Com isso, por meio de um quadro exemplificativo, dispomos os principais sintomas que expressam a decadência, bem como as suas consequências. Todos esses elementos nos possibilitaram construir um quadro taxonômico, não tão exato como seria uma taxonomia médica, claro, mas que, nos limites de uma abordagem filosófica-médica, conduz a uma maior clareza quanto aos termos entendidos como sintomas, suas consequências e a quais doenças corresponderiam. Pudemos constatar as nuances de significados dos termos saúde e doença. Para isso, apontamos duas possibilidades de compreender o porquê dessa variação de semântica. A primeira possibilidade se insere no contexto histórico ao qual o filósofo alemão estava inserido, pois o século XIX foi marcado por um conflito de perspectivas sobre o que poderia ser considerado saúde ou doença, simbolizado pela questão: saúde e doença referem-se apenas a uma variação quantitativa ou aspecto qualitativo? Nesse sentido, a relação de Nietzsche com Claude Bernard se restringe à tentativa de superação do maniqueísmo médico. Contudo, o filósofo escapa da proposta de homogeneização da saúde presente no fisiologista francês. Quanto à questão de afirmar ou negar a doença enquanto uma entidade que poderia causar o contágio, também vimos um conflito expresso nos escritos de Nietzsche: ora ele

refuta a ideia do contágio, ora a afirma como pressuposto vital. Um segundo aspecto diz respeito ao próprio estilo filosófico de Nietzsche. Através da ideia de signo utilizada por ele em *Genealogia da moral*, propõe pensar os conceitos em seu caráter fluído, contrapondo-se a perspectiva de que conceitos são estáticos. A nossa abordagem de saúde e doença propiciou, em igual medida, a compreensão desses conceitos para além do âmbito existencial de Nietzsche. Se, por um lado, essa temática parte da sua vivência, não é apenas por isso que ocupa lugar de centralidade. Nietzsche estava atento aos debates das ciências da sua época, sobretudo a medicina. Nesses conceitos médicos, o filósofo viu uma espécie de confirmação de conceitos que ele já operava, como, por exemplo, a decadência, haja vista que antes de utilizar o termo em francês, *décadence*, utilizava *Verfall*. Em relação a Féré, Nietzsche, em muitos pontos, se mostra tributário, como, por exemplo, no entendimento da decadência como uma fraqueza e baixa energia vital, na hiperexcitabilidade e nas consequências geradas por indivíduos “degenerados”. Em linhas gerais, buscamos, com esse capítulo, abordar o que Nietzsche entende por saúde e doença, as suas nuances, e a sua relação com o contexto histórico da medicina da sua época, conceitos importantes para que seja possível a lógica do diagnóstico, em que a compreensão de saúde e doença se faz fundamentalmente relevante.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No decorrer da pesquisa, visamos investigar qual a relevância filosófica do uso que Nietzsche faz de termos provenientes da medicina. Com isso, tivemos como proposta constatar se a sintomatologia, compreendida como o estudo dos signos e sintomas para se chegar a um diagnóstico de saúde ou doença, de fato, se encontra na centralidade do pensamento nietzschiano. De acordo com essa problemática, tínhamos ainda mais um objetivo, qual seja, a possibilidade de interpretar o projeto filosófico de Nietzsche na seara de uma filosofia médica. O porquê deste último objetivo pode ser atestado pelo sentido do próprio termo, pois trabalhamos a apreensão de conceitos médicos pela filosofia nietzschiana. Portanto, nos pareceu viável, no decorrer da investigação, mostrar como a abordagem dos conceitos típicos do âmbito médico, por Nietzsche, não implicava numa mera incorporação, mas, um diálogo frutífero para o estabelecimento de uma nova forma de conceber o estatuto da filosofia. Contudo, uma das maiores dificuldades da nossa empreitada é concernente ao manejar da própria linguagem do filósofo, pois sua escrita aforismática e as nuances dos seus conceitos aponta para o terreno arenoso do tema que nos propomos, sendo complicado de constatar uma significação taxativa para os termos. Uma das características principais de Nietzsche diz respeito ao seu filosofar experimental, a sua escusa de constituir um sistema progressivo e linear, às ressignificações dos conceitos concernentes a outras áreas, e às nuances dos conceitos no decorrer dos seus textos. Se tomarmos como exemplo o par saúde e doença, desenvolvido no terceiro capítulo desse trabalho, pudemos notar a sua riqueza sêmica, que se demonstra nas nuances e nos diálogos estabelecidos por Nietzsche com a literatura médica. Nesse sentido, o suporte metodológico que optamos, principalmente a leitura filológico-histórica de Montinari, nos foi de fundamental importância, primeiro porque, através do cuidadoso manejo com os escritos do filósofo, percebemos que as nuances não correspondem a contradições. Segundo, que compreender a filosofia de Nietzsche temporalmente nos conduziu à cautela de não criar um sistema fechado do seu pensamento. Dessa forma, nossa proposta de abordar a sua filosofia sob o ângulo da sintomatologia, não corresponde a uma definição categórica, mas uma chave de leitura da fase final do seu pensamento, em que a problemática do sintoma se torna mais pujante. Um terceiro ganho metodológico se refere à importância do estudo do contexto histórico, ao qual Nietzsche estava inserido, num primeiro momento o estudo dos debates médicos no contexto geral do século XIX, e, após, mais restritamente, a leitura de textos específicos que o filósofo teve acesso, como as obras de Claude Berard e Charles Féré.

Por conclusão, compreendemos que, desde os escritos iniciais de Nietzsche, constata-se inúmeras ocorrências do termo “*Symptom*”, tendo sua primeira aparição em 1871, porém, de modo ainda limitado, bem como nos anos subsequentes, até que, em 1886, sua utilização, além de frequente, configura uma significação mais clara. A partir da chamada fase do “Nietzsche maduro”, não somente o conceito “*Symptom*” toma essa clareza, mas seus correlatos, o par saúde e doença também.

Malgrado a frequente utilização dos respectivos conceitos, que por si só podem indicar a relevância desse vocabulário no seu pensamento, o que chama mais atenção é o que esse uso implica no *corpus* nietzschiano. Isso porque o que torna idiossincrático os conceitos de sintoma e saúde e doença, como comprovamos no decorrer da pesquisa, é que eles se mostram no cerne do projeto filosófico de Nietzsche. Sobretudo, se partimos da ideia de que a sua filosofia visa realizar uma crítica à cultura, especialmente no que consiste a modernidade ocidental. Mas, para que o filósofo possa realizar essa crítica, ele precisa partir de elementos atinentes ao campo médico. Assim como a sua perscrutação dos valores, o que está em questão não é determinar categoricamente uma forma melhor que a outra no sentido de verdadeiro ou falso, nem simplesmente incorporar esses conceitos, caindo num “biologismo” determinante. Ademais, o uso dos conceitos médicos constitui, na nossa perspectiva, um uso para além da metáfora. Isso se torna cadente a partir do estudo da literatura médica que Nietzsche teve acesso. Em muitos casos, o filósofo viu nas teorias médicas a confirmação do que ele já propunha filosoficamente, e, por outro lado, essa literatura também reverbera completando de certa forma as suas perspectivas. Esses conceitos se tornam, sob a sua pena, critérios de avaliação que escapam do modelo verdadeiro-falso, e possibilitam o diagnóstico da cultura.

Tudo isso possibilita afirmar que a importância da sintomatologia, que aqui compreendemos por estudo e interpretação dos signos e sintomas, na filosofia de Nietzsche é que, através dela, é possível que ele realize o diagnóstico das doenças da cultura. Mais do que uma preocupação terapêutica, o que aparece de modo mais latente é a importância de se utilizar métodos adequados para um diagnóstico preciso, métodos esses diferentes da sua época. Nesse sentido, as formas de investigação dos valores presentes na modernidade e até mesmo antes dela, como o método racional socrático-platônico, e, sobretudo, o método de Descartes, bem como a “psicologia inglesa” e os vieses interpretativos utilitaristas e teleológicos são percebidos por Nietzsche – e aqui utilizaremos uma metáfora – como uma espécie de edifício que tem por alicerce pilares frágeis. De modo a realizar uma crítica radical,

eliminando os pressupostos não questionados pela tradição, o filósofo alemão utiliza, portanto, diferentes instrumentos para realizar a sua tarefa. Institui, com isso, a “genealogia” e “fisiologia”, que colocam o corpo como fio condutor de toda interpretação e análise, como métodos mais probos e atinentes à honestidade intelectual. Com isso, a filologia e a história que fazem parte dos seus métodos, permitem ao filósofo escapar das análises concernentes ao “azul”, de forma a atingir a raiz do problema, ou seja, diagnosticando os valores, perspectivas e expressões da cultura como signos de saúde ou doença.

Com os novos instrumentos que o filósofo alemão propõe, abre-se na filosofia uma virada conceitual, e nisso estamos de acordo com Patrick Wotling, para o qual o par saúde-doença não indica uma substituição qualquer dos critérios tradicionais. Nesse trilhar, para Nietzsche, os critérios saúde-doença viabilizam a compreensão da filosofia a partir de um duplo aspecto, tanto como sintoma, como diagnóstico. Através da auscultação da sua linguagem semiótica, pode-se obter um diagnóstico, mas nessa mesma medida, em que cada filosofia constitui uma sintomatologia, o filósofo é aquele que, para Nietzsche, deve realizar o diagnóstico.

A partir do exposto, a presente pesquisa representa uma das etapas do nosso projeto de perscrutação da relevância filosófica da sintomatologia em Nietzsche. Assim, por ora, desenvolvemos uma análise do uso dos termos médicos no seu pensamento ressaltando que a sua relação com a medicina não quer dizer, absolutamente, nem uma utilização estética, nem um uso que se restringe à seara existencial. Se, por um lado, os conceitos de saúde e doença tem “origem” nas vivências do filósofo, consistentemente podemos atestar que não é só por isso que aparecem de modo destacado nos seus escritos. Buscamos comprovar, a partir do formato da distribuição dos capítulos, os elementos basilares para que seja possível a determinação do diagnóstico, quais sejam, sintoma/signo, método e saúde-doença. A partir desse percurso que delineamos, podemos afirmar que a medicina figura no pensamento de Nietzsche como um paradigma. Isso quer dizer que, ao filósofo, é imbuída a tarefa de diagnosticar os sintomas, sendo munido de determinados métodos, e de uma “taxonomia” das doenças.

Por fim, nos referimos à pesquisa como uma das etapas do projeto, pois queremos dizer que a atividade de diagnosticar os sintomas da cultura não corresponde apenas aos últimos escritos de Nietzsche. A sintomatologia, na nossa perspectiva, perpassa toda sua obra, no entanto, com contornos, preocupações, e, sobretudo, perguntas diferentes. Nesse sentido,

visamos dar prosseguimento à temática, em trabalhos futuros, como no doutorado, partindo de outros aspectos e problemáticas.

REFERÊNCIAS

Obras de Nietzsche:

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Além do bem e do mal**: prelúdio a uma filosofia do futuro. São Paulo: Companhia das letras, 1992.

_____. **Assim falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. São Paulo: Companhia das letras, 2011.

_____. **A gaia ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **Aurora**: reflexões sobre os preconceitos morais. São Paulo: Companhia das letras, 2008.

_____. **Crepúsculo dos ídolos, ou como se filosofa com o martelo**. São Paulo: Companhia das letras, 2006.

_____. **Ecce Homo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **Genealogia da moral**: uma polêmica. São Paulo: Companhia das letras, 2009.

_____. **Humano, demasiado humano**: um livro para espíritos livres. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. **O anticristo**. São Paulo: Companhia das letras.

_____. **O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. **Fragmentos póstumos**: 1884-1885: Volume V [tradução Marco Antônio Casanova]. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

_____. **Fragmentos póstumos**: 1885-1887: Volume VI [tradução Marco Antônio Casanova]. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

_____. **Fragmentos póstumos**: 1887-1889: volume VII [tradução Marco Antônio Casanova]. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. **O caso Wagner**: um problema para músicos / **Nietzsche contra Wagner**: dossiê de um psicólogo. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

Obras complementares:

ALMEIDA FILHO, Neomar de; JUCA, Vládia. **Saúde como ausência de doença**: crítica à teoria funcionalista de Christopher Boorse.

ANDLER, Charles. **Nietzsche sa vie et sa pensée I** : Les précurseurs de Nietzsche. Paris : Éditions Gallimard, 1958.

AURANQUE, Diana. **Nietzsche und die „unzählige[n] Gesundheit des Leibes“**: Aktualität und Kritik eines pluralistischen Gesundheitsverständnisses. In: In Orsolya Friedrich/ Diana Aurenque/ Galia Assadi/ Sebastian Schleidgen. (Hg) Nietzsche, Foucault und die Medizin: Philosophische Impulse für die Medizinethik. [Transcript]. 2016.

BARTHES, Roland. **A aventura semiológica**. Martins Fontes. 2001.

BERNARD, Claude. **Leçons sur la chaleur animale**. Paris: Librairie J. –B. Baillière et Fils. 1876.

BÉZY, Oliver. « **La santé c'est la vie dans le silence des organes** », La revue lacanienne 2009/1 (n° 3).

BLONDEL, Éric. La patience de Nietzsche. In **Nietzsche Studien**, n.18. 432-439.

BOURGET, Paul. **Essais de psychologie contemporaine**. Paris: Librairie Plon. 1920.

CANGUILHEM, Georges. **O normal e o patológico**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

CHERLONNEIX, Laurent. **Nietzsche: Santé et Maladie, L'Art**. Paris: L'Harmattan, 2002.

DELEUZE, Gilles. **A ilha deserta**: e outros textos. São Paulo, 2 reimp.: Iluminuras, 2006.

_____. **Critique et clinique**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1993.

_____. **Dois regimes de loucos**: textos e entrevistas (1975-1995). São Paulo : Editora 34, 2016 (1ª edição).

_____. **Nietzsche et la philosophie**. Paris: Presses Universitaires de France – PUF, 2014.

DENAT, Céline. A filosofia e o valor da história em Nietzsche. Uma apresentação das *Considerações extemporâneas*. In **Cadernos Nietzsche**, n. 26, 2010.

_____. «**Les découvertes les plus précieuses, ce sont les méthodes**»: Nietzsche, ou la recherche d'une méthode sans méthodologie. in *L'interprétation et La méthode*, dir. P. Wotling, Paris, Vrin, coll. Thema, à paraître en 2009.

_____. **Nietzsche, pensador da história?** Do problema do “sentido histórico” à exigência genealógica. In Nietzsche, um “francês” entre franceses, Scarlett Marton (org.). São Paulo: Editora Barcarolla: Discurso Editorial, 2009. (Sendas e Veredas / coordenadora Scarlett Marton).

DESCARTES, René. **Discurso do Método**. — in Obras escolhidas. Introdução de Gilles-Gaston Granger; prefácio e notas de Gérard Lebrun; tradução de Jacob Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Difel – Difusão Européia do Livro. São Paulo: 1973.

_____. **Meditações Metafísicas**. Introdução e notas Homero Santiago; tradução Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão; tradução dos textos introdutórios Homero Santiago. - 21 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

ECO, UMBERTO. **Semiótica e filosofia da linguagem**. Editora Ática S.A. 1991.

FANTINI, Bernardino. **La microbiologie médicale**. In GRMEK, Mirko (direction). Histoire de la pensée médicale en occident 3. Du romantisme à la science moderne. Paris : Éditions du Seuil, 1999.

FAUSTINO, Martha. **Nietzsche e a grande saúde**: para uma terapia da terapia. Lisboa: 2013.

FÉRÉ, Charles. **Dégénérescence et Criminalité**. Paris: F. Alcan. 1888.

_____. **Sensation et Mouvement**. Paris: F. Alcan. 1887.

FERRAZ, Maria Cristina Franco. **Nietzsche e a cultura somática contemporânea**: considerações extemporâneas. In Nietzsche e as ciências org.: Miguel Angel de Barranechea. Rio de Janeiro: 7Letras, 2011.

FOUCAULT, Michel. **O nascimento da clínica**. 7ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

GIACÓIA, Oswaldo. **Nietzsche: o humano como memória e como promessa**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

GRMEK, Mirko. **Le concept de maladie**. In Histoire de la pensée médicale en Occident 1: Antiquité et Moyen Âge. Paris: Éditions du Seuil, 1993.

HAAZ, Ignace. **Les conceptions du corps chez Ribot et Nietzsche**. Editions L'Harmattan, 2002.

_____. **Les conceptions du corps chez Ribot et Nietzsche**. L'Harmattan, 2002.

LAMPL, H. E., “Ex oblivione: das Féré-Palimpsest”. In: **Nietzsche Studien**, Band 15, Berlin : Walter de Gruyter, 1986.

LOPES, Rogério Antonio. **Elementos de retórica em Nietzsche**. Edições Loyola: 2006.

MACHADO, Roberto. **Foucault, a ciência e o saber**. 4ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

NASSER, Eduardo. Nietzsche e a reforma metodológica da filologia: o problema da cientificidade no contexto dos estudos clássicos. São Paulo: **Hypnos**. V.34. 1º Sem. 2015. p.79-104.

NÖTH, Winfried. **Panorama da Semiótica**: de Platão a Peirce. – 3ª edição. São Paulo: Annablume, 2003 – (Coleção E – 3) p. 19-20.

PASCHOAL, Antonio Edmilson. Da polissemia dos conceitos “ressentimento” e “má consciência”. In **Rev. Filos. Aurora**, Curitiba, v. 23, n. 32, p. 201-221, jan./jun. 2011.

_____. Entre a *décadence* e a *rangordnung*: anotações sobre a crítica de Nietzsche à modernidade. **CADERNOS DE FILOSOFIA ALEMÃ**, nº 21, pp. 11-30.

_____. **Má consciência e ressentimento**: doença e promessa de futuro para o homem na filosofia de Nietzsche. In PEREZ, Daniel Omar (org.). *Filósofos e terapeutas: em torno da questão da cura*. São Paulo: Escuta, 2007.

_____. **Nietzsche e o ressentimento**. São Paulo: Humanitas, 2014.

RICHTER, Claire. **Nietzsche et les théories biologiques contemporaines**. 2^a édition. Paris: Mercure de France. 1911.

ROMÃO, Mariane Aparecida. **Sobre a influência de Paul Bourget no pensamento tardio de Friedrich Nietzsche**. Vol. 4, nº 2, 2011.

ROSTAN, Léon. **De L’organicisme**, 1864.

SOARES, Sônia. **Medicina Filosófica**: as relações entre medicina e filosofia na Grécia antiga e em Kant. p. 42.

STEGMAIER, Werner. **As linhas fundamentais de Nietzsche**: coletânea de artigos: 1985-2009. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

STEVEN, PEITZMAN, MAULITZ. **L’elaboration du diagnostic**. In GRMEK, Mirko (direction). *Histoire de la pensée médicale en occident 3. Du romantisme à la science moderne*. Paris : Éditions du Seuil, 1999.

STIEGLER, Barbara. **De Canguilhem à Nietzsche**: la normativité du vivant.

TONGEREN, Paul Van. O filósofo como clínico da cultura. In **Estudos Nietzsche**, PUC-PR. v. 1 n. 2 Jul./Dez. 2010.

_____. **O questionamento de Nietzsche**. In *cadernos Nietzsche* 31, 2012.

TSOUYOPOULOS, Nelly. **La philosophie et la médecine romantiques**. In GRMEK, Mirko (direction). *Histoire de la pensée médicale en occident 3. Du romantisme à la science moderne*. Paris : Éditions du Seuil, 1999.

VIESENTEINER, Jorge Luiz. **A grande política em Nietzsche**. São Paulo: Annablume, 2006.

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
LETRAS E ARTES PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA -
MESTRADO**

ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: FILOSOFIA

Por decisão do Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPR PGFILOS, o aluno deverá atender as solicitações da banca, quando houver, e anexar este ao final da dissertação/tese como versão definitiva aprovada pelo orientador, que neste ato representará a Banca Examinadora.

Curitiba, 09 de setembro de 2018.

Prof. Dr. Antonio Edmilson Paschoal

Assinatura: _____

